

الفتح الإسلامي لبلاد المغرب

"جدلية التمدين والسلطة"

www.nashiri.net



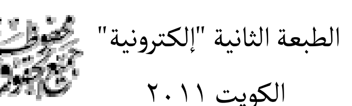
دار ناشري للنشر الإلكتروني
رقم التسجيل في المكتبة الوطنية الكويتية: ٢٠٠٨/٣٠٦
أول دار نشر ومكتبة إلكترونية عربية مجانية للقارئ العربي
www.nashiri.net

info@nashiri.net

الفهرسة أثناء النشر

٩٥٣,٠٢٤ غوردو ، عبد العزيز
الفتح الإسلامي لبلاد المغرب/ عبد العزيز غوردو .- ط ٢.- الكويت: دار ناشري للنشر الإلكتروني ، ٢٠١١.
٩٢ ص
- الناشر: دار ناشري للنشر الإلكتروني (الكويت)
www.nashiri.net
١-العنوان ٢- فتح شمال أفريقيا
٣-المغرب- تاريخ- العصر الإسلامي ٤- أفريقيا - تاريخ - المغرب

الطبعة الثانية "إلكترونية"
الكويت ٢٠١١



Publisher:
Nashiri Non-profit E-Publishing House (Kuwait)
www.nashiri.net
info@nashiri.net

التجهيزات الفنية
دورية كان التاريخية
www.kanhistorique.org



الطبعة الأولى "ورقية" ، وجدة ١٩٩٨

الفتح الإسلامي لبلاد المغرب

"جدلية التمدين والسلطة"

تأليف

أ. د. عبد العزيز غوردو

أستاذ باحث بالمركز التربوي الجهوي

وجدة – المملكة المغربية

تقديم

د. عبد الرحيم تمحري



دار ناشـــري للنشـــر الإلكترونـــي

Nashiri Non-profit E-Publishing House

الطبعة الثانية "إلكترونية"

١٤٣٢هـ / ٢٠١١م

المحتويات

تقديم

هذا المؤلف متعب، لكل قارئ محترف، نظرا لغزارة هوامشه، وكأن الأمر يتعلق بمؤلفين، متداخلين، في مؤلف واحد.

ثم إنه مؤلف زئبقي بالنظر إلى كثرة الافتراضات التي ينطلق منها في كل فصل، بل وفي كل رأي يطرحه، مع هدمه للفرضيات التي وضعها آخرون كالعروي وسمير أمين وفوكو، وحتى القدامى كابن هشام وصحبه... من هنا سجاليته وجدليته، وأيضا شغبه، لأنه يخاصم كثرة كثيرة من البديهيات التي لا تتعلق فقط بتاريخ المغرب خلال القرنين الأول والثاني للهجرة (٧ و٨ للميلاد)، بل وأيضا أوليات axiomes في التاريخ والسياسة والأنثروبولوجيا والدين والفلسفة.

إن الجهد التنظيري الذي بذل فيه أقوى من المادة التاريخية ذاتها، وكأنه مؤلف في تاريخ الأفكار، محاولة تركيبية للحدث التاريخي في مختلف أبعاده، ولهذا نتوقع أن يثير، وينبه، ويجلب بالتالي ردود أفعال أقل ما يمكن أن يقال عنها إنها لن ترتاح للذي يوقظها من سباتها ما قبل الإبستيمولوجي، ويزلزل قناعاتها وأقانيمها، وسيكون في ذلك إغناء للموضوع ولشكل الكتابة التاريخية عموما.

د. عبد الرحيم تمحري

مقدمة

هذا كتاب – في التاريخ – نأمل ألا يكون كالأعمال الأخرى، في جنسه، رغم أنه متمم لها، على الأقل من الجانب المنهجي التنظيري الصرف. لقد أتعبتنا إشكاليته وأرهقنا منهجه لأننا أردنا له بعض التفرد في بابه، بعد أن حقق موضوعه تراكمًا كبيرًا على المستوى الكمي في الإيستوغرافيا التاريخية المعاصرة.

ذلك أن البيبليوغرافيا التي كتبت حول الفتح الإسلامي لبلاد المغرب من الرحابة بحيث أصبحت معها إعادة فتح الموضوع تحيل مباشرة على المكرر والمبتذل والمعاد، ومع إثارة هذه الملاحظة يثار، بالاستتباع، السؤال: ما الذي يمكن أن يقدمه طرح جديد لموضوع استهلك بحثا ودرسا – أو بلغة أهل الحديث: "طُبخ حتى احترق" – غير الاجترار والتكرار والإعادة؟

سؤال يخفي تخوفا بحجم الجزء الغائص من جبل الثلج وعمقه، بقدر ما يستفز الباحث للمغامرة فيه من جديد، على الأقل للقيام بمراجعة لكل هذا الذي كتب حوله، وهو كثير، خاصة عندما تحضر قناعة دفينة بأن "الكلمة الأخيرة" في الموضوع ما زالت أبعد من أن تكون على مرمى حجر.

كانت فكرة "المراجعة" فكان الرهان الأول عليها عند انطلاق المغامرة، لكن وقبل الوصول إلى المنعطف الأخير، بمسافة طويلة، كان كل شيء قد تغير بخصوص الموضوع، بما في ذلك منهج المناولة ذاته.

يثار، في العادة، موضوع الفتح الإسلامي لبلاد المغرب فيحضر إلى الذهن مباشرة موضوع الغزو والحرب وأعداد الجند والسبي والغنائم والقلاع والحصون والخطط الحربية... ويغيب عن البال تماما أنه بموازاة هذا الفتح، الذي أريد له أن يكون عسكريا، كان يسير فتح آخر مدني يختفي وراءه عالم مغاير عن كل ما قيل حتى الآن حول هذا الموضوع الذي "قتل بحثا"، أو على الأقل لم تتم إثارته ومعالجته كموضوع مستقل، ومكتفٍ بذاته، ومن ثم كان لابد من إعادة صياغة الأسئلة حول الإشكالية موضوع البحث التي تم ربطها، بعد قراءة متأنية، أي عن سبق إصرار وترصد، بموضوع السلطة، لذلك فالربط بينهما/السلطة والتمدين، ليس بريئا أبدا، رغم أن المرور ببعض "المراجعات"/الباب الأول، كان ضروريا للعبور إليها.

وإذ تثار السلطة هنا فإنها لا تثار فقط باعتبارها جزءا من التيمة العامة، مثار النقاش، أي جسم البحث المفترض تشريحه، بل تثار باعتبارها قضية منهج وأداة للتأويل أيضا، كونها اللحمة التي تضفي على الإشكالية العامة صيغتها التحليلية، وخصوصا التركيبية، وبدونها يصبح أي تفكير في الموضوع بالكيفية التي ارتضيناها له غير ذي معنى. وتأسيسا على ذلك كان ضروريا، فيما بدا لنا، إفراد باب مستقل خاص بالمنهج وطرق مقاربة الموضوع، هو الباب الثاني.

بعد إعادة طرح مجموعة من القضايا لمراجعتها، في الباب الأول، ثم محاولة البحث لها عن صياغة تركيبية، مبررة على أساس نظري، في الباب الثاني، اقترحنا على البحث التاريخي إثارة قضايا وإشكاليات جديدة، أكثر من أننا زعمنا الإجابة عنها، في الباب الثالث، ذلك أن هذه القضايا (محور هذا الباب) هي في اعتقادنا أكبر من أن تحصر في باب ضيق، لأنها تستحق أن تكون موضوعا لبحوث مستقلة متكاملة ناجزة، خاصة عندما لا يغيب عن البال أنها قضايا ترتبط بتاريخ الذهنيات، الذي يحتاج إلى مدد طويلة لاستقراء تجلياته في مختبر البحث التاريخي.

د. عبد العزيز غوردو

وجدة، ١٩٩٨

الباب الأول

الفتح الإسلامي لبلاد المغرب

وعلاقته بالموروث التمديني القديم

الفصل الأول

مدن بلاد المغرب قبل الفتح

مفهوم بلاد المغرب في الإيستوغرافيا العربية الكلاسيكية

مفهوم التمدين عند العرب

وضعية التمدين ببلاد المغرب قبل مجيء الإسلام

مفهوم بلاد المغرب في الإيستوغرافيا العربية الكلاسيكية

نكتفي هنا بإثارة الإشكالية: مفهوم واحد لمضامين متعددة

أهم ما يبرز في الكتابات العربية الكلاسيكية حول تحديد بلاد المغرب هو التضارب بين هذه الكتابات حول منطقة جغرافية مضبوطة من حيث التحديد المفهومي: "بلاد المغرب" لكنها تظل غامضة من حيث المضمون الدلالي، وتبرز صعوبة وضع حدود مضبوطة كأهم إشكالية تعرقل هذه الدلالة. لذا ننوه منذ البداية إلى أن مفهوم "الحدود" وتطوره عبر التاريخ يحتاج لدراسة مفصلة مختصة، حتى نتمكن من استيعاب بلاد المغرب (كوحدة يقصد بها التجانس)، وتطور الحدود بين بلدانها المختلفة (الأدنى – الأوسط – الأقصى).

فقبل المؤرخين العرب، كان اليونانيون يطلقون اسم الليبيين – ومن ثم منطقة ليبيكا – على مجموع سكان أفريقيا المنتمين للجنس الأبيض، أي من غرب مصر إلى المحيط الأطلنتي، بينما ميز الرومانيون، لاحقا، بين إقليم قرطاجة، وإقليم نوميديا، وبلاد المور غربا، وأطلقوا اسم الجيتوليين على سكان الجنوب الرحل (بوجيبار ١٩٨٤ ص١٥١، سعود ١٩٧٩ ص٤٩).

ومع مجيء العرب للمنطقة أطلقوا عليها اسم "بلاد المغرب" حتى تتم المقابلة بينها وبين البلاد الأخرى أي "بلاد المشرق" (علما بأن العرب عودونا على مثل هذه المقابلة، مثلا: بلاد السودان مقابل بلاد البيضان) لكن ما بلاد المغرب هذه وما هي حدودها؟

لا شك أن لفظ المغرب يفهم منه مباشرة الجهة التي تغرب إليها الشمس، ومن ثم يمكن لأي شخص أن يحدد جهة المغرب تبعا للموقع الجغرافي الذي يشغله، ها هنا يمكن أن نضع الفصل الذي كتبه ابن خرداذبه (١٨٨٩ ص٧٢) بعنوان «الطريق من مدينة السلام

إلى المغرب» وكذا ما سجله قدامة بن جعفر (١٨٨٩ ص٢١٣) عندما كتب «ثم لنأخذ في تبيين الطريق من مدينة السلم إلى أكناف المغرب ونواحيه.» فالرجلان، وبحكم وجودهما ببغداد، يجعلان المغرب كل ما يقع غرب هذه المدينة، إلا أنهما يميزان جيدا بين المغرب كجهة من الجهات الأربع، وبين بلاد المغرب التي نحن بصدد البحث لها عن مضمون دلالي.

يكتب ابن خرداذبه عدة صفحات (ص٨٥-٩٢) يخصصها «للطريق من برقة إلى المغرب» نفهم منها أن برقة هي الحد الفاصل بين مصر وبلاد المغرب، التي يدرج ضمنها الأندلس أيضا، بينما يكتب ابن جعفر (ص٢٦٥) بأن أول ثغور الغرب «افريقية وهي المسمى (كذا) القيروان» وهو يتوقف عندها (القيروان) ولا يصف ما يقع غربها، وكأنه يعلن ضمنيا بأن هذه المناطق قد خرجت عن دار الخلافة، فهي لا تدفع الخراج للخلافة بالمشرق، وبالتالي فلا حاجة لوصفها.

قبل ذلك كان ابن عبد الحكم والبلاذري قد أقصيا فعلا مصر من حدود بلاد المغرب، فقد ذكر الأول (١٩٦٤ ص٢٨) بأن الحد بين المنطقتين هو لوبية ومراقية (بين الإسكندرية وبرقة) «وهما كورتان من كور مصر الغربية». بينما ذكر الثاني (١٩٨٧ ص٣١٤) بأن عمرا بن العاص لما فتح الإسكندرية «سار في جنده يريد المغرب»، لكنه لا يحدد بدقة الفاصل بين الإقليمين، وهو الإشكال الذي يصادفنا أيضا عند معالجة بعض نصوص الطبري (١٩٩١ ج٢ ص٥٩٧).

وعلى حين يذكر ابن حوقل (١٩٧٩ ص٦٥) صراحة بأن الأندلس «جزيرة... في جملة المغرب»، يضيف إليها القيرواني (١٩٩٠ ص٧) أرض السودان أيضا، يكتب صاحب الاستبصار (١٩٨٥ ص١٠٩) بأن بلاد المغرب تحدها شرقا الإسكندرية وغربا البحر المحيط دون إدخال الأندلس، رغم أنها كانت جزء لا يتجزأ من الإمبراطورية الموحدية إذاك، وقبله كان الإدريسي (م١ ص٣٢٢) قد رسم الحدود بين مصر والمغرب في بلاد الواحات، وهو التحديد الذي استهوى الحميري (١٩٨٤ ص٥٥) فتبناه أيضا، وإن أضاف (ص٣٢) بأن «الأندلس آخر المعمور في المغرب». بينما يفصل النويري (١٩٨٤ ص١٧٣) جيدا بين الأندلس والمغرب، فيكتب مثلا: «الباب السادس من القسم الخامس من الفن الخامس في أخبار أفريقية وبلاد المغرب» وكان قد خصص بابا للأندلس وحدها (ص٥٥). ثم نقرأ عند ابن عذاري (١٩٨٠ ج١ ص٥) بأن «حد المغرب هو من ضفة النيل بالإسكندرية... إلى آخر بلاد المغرب، وحده مدينة سلا» ثم يستأنف حديثه فيقول: «وصار المغرب كالجزيرة دخل فيه بعض أعمال مصر، وأفريقية كلها والزاب والقيروان والسوس الأدنى

والسوس الأقصى، وبلاد الحبشة، ومنها يتفرع نيل مصر» (ص٦) ثم لا يلبث أن يستدرك «وبلاد الأندلس أيضا من المغرب» (ص٦)، دعوة تجد صداها عند القرماني (ص٣٢٦) الذي يوافق على أن «الأندلس جزيرة كبيرة بالمغرب» لكنها لا تلاقي استحسانا من طرف ابن خلدون (١٩٧١ ج٦ ص١٠١) الذي أقصى الأندلس ومصر وبرقة ولم يعدها من بلاد المغرب، وهو التحديد الذي أثر على ابن سعيد فتبناه في كتاب الجغرافيا (١٩٨٢ ص١٢٣...).

يأتي الوزان أخيرا (١٩٨٠ ج١ ص٢٥)، ليشكك في كل ذلك عندما يذكر بأن «العرب لا يكادون يعتبرون أفريقيا سوى ضاحية قرطاجة نفسها، بينما يطلقون اسم المغرب على سائر أفريقيا»، وأفريقيا هذه، التي تساوي المغرب عنده، هي الواقعة بين بلاد النيل وأعمدة هرقل، بإضافة السودان وبغض النظر عن الأندلس (ص٢٥).

ونحن نتصفح هذه الكتابات ندرك مدى اللبس والارتباك الذي تردد فيها: لقد حاولنا ترتيبها كرونولوجيا حتى نضع أصبعنا على تطور المفهوم، لكننا وجدنا خلطا كبيرا بين هذه المصادر، وأحيانا كثيرة بين مصدرين يعاصران بعضهما، مما جعلنا في حيرة من أمرنا حول مضمون بلاد المغرب في الإيستوغرافيا العربية، وهي حيرة نلمسها أيضا عند القبلي (١٩٨٧ ص٩...) عندما عرض لمفهوم بلاد المغرب أثناء معالجته موضوع التجارب الوحدوية الوسيطية بالمغرب الكبير، وهو ما دعاه لأن يضع ثلاث مستويات لتحديد هذا المفهوم: مستوى ديني يضع دار الإسلام مقابل دار الحرب، ومستوى جغرافي حضاري يضم الأندلس وبلاد السودان ويقف شرقا عند حدود مصر، ثم مستوى ثالث عصبي عرقي اعتمادا على العصبيات النازلة أو الحاكمة لإقليم أو منطقة ما.

وإذا كان المستوى الأول، الديني، مرفوض في رأينا لأنه لا يتعلق ببلاد المغرب وحدها وإنما كل دار الإسلام، والمستوى الثالث، العصبوي، مرفوض أيضا لأن تحديد بلاد المغرب اعتمادا على العصبيات أمر يطرح أكثر من إشكال نظرا لتداخل هذه العصبيات، فإن المستوى الثاني، الجغرافي/الحضاري، الذي يهمنا أكثر مرفوض بدوره، لأنه انطلق من التحديد المجالي الذي رسمه القبلي لموضوعه، وليس من التحديد الذي يرد في الإيستوغرافيا العربية، مما يجعل الإشكال قائما من جديد.

فما يبدو متفقا عليه من الناحية الذهنية، هو في الواقع مثار نزاع شديد من ناحية المضمون، ومن ثم فإن كل دراسة محدثة تتناول بالبحث هذا المجال الرحب "بلاد المغرب" (الرحب ليس من الناحية الجغرافية فقط، وإنما الإبستيمولوجية أيضا) وتجزم بوضع حدود مضبوطة له، تكون قد انطلقت، في الواقع، من قناعات ذاتية تعكس فكر الباحث والوجهة

التي يريد أن يوجه لها موضوع بحثه وليس من مفهوم "بلاد المغرب" كما يرد في الإيستوغرافيا العربية الكلاسيكية.

مفهوم التمدين عند العرب

لا يقل هذا المفهوم إشكالا عن سابقه: فإذا كان مضمون بلاد المغرب قد سقط في مأزق "الحدود"، بمعناها الجغرافي أو السياسي أو هما معا، فإن مضمون "التمدين" قد سقط بدوره في مأزق "حدود" من نوع آخر، عندما تداخلت حدوده المفهومية مع مضمون القرية، وامتزج – في أحيان أخرى – بمفاهيم مغايرة كالمصر أو الحصن أو غيرها من المفاهيم.

فقد ورد لفظ المدينة في القرآن الكريم في عدة مناسبات: ‹﴿ومن أهل المدينة مردوا على النفاق﴾› التوبة/١٠١. ‹﴿وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى﴾› يس/٢٠، ‹﴿ودخل المدينة على حين غفلة من أهلها﴾› القصص/١٥... وعندما نبحث عن معنى المدينة في الآية الأخيرة نجد أن المقصود بها، حسب ابن إسحاق، "مصر" (القرطبي ١٩٩٣ ج٧ص١٧٢)، فالمقصود بالمدينة هنا بلادا بأكملها وهي مصر، وكأن ذلك يشبه تعريف القرماني (ص٣٦٢) عندما ذكر بأن «أفريقية مدينة كبيرة بالمغرب» رغم أنها ترد في مصادر أخرى (ابن عبد الحكم ص٣٣، ابن خرداذبه ص٨٥، البلاذري ص٣١٦) على أنها صفة لإقليم وليس مدينة، إذ نقرأ عند ابن عبد الحكم مثلا فصلا بعنوان: ذكر استئذان عمرو بن العاص عمر بن الخطاب في غزوة أفريقيا (ص٣٣)، نفهم منه أن الرجل يتكلم عن منطقة شاسعة هي بلاد إفريقية، لكنه لا يلبث هو نفسه أن يذكر (ص٥١) بأن عقبة بن نافع بعد فتح طرابلس وودان سأل الناس: «هل من ورائكم أحد؟ فقيل له: جرمة، وهي مدينة فزان العظمى» بيد أننا نقرأ في هامش الصفحة ذاتها، من تعليق محقق الكتاب، بأن فزان ولاية شاسعة بين الفيوم وطرابلس.

وكما يتحدث ابن عبد الحكم عن إقليم فزان على أنه مدينة، يتحدث ابن خرداذبه (ص٨٧) عن الزاب على أنه مدينة أيضا، والدلالة نفسها تحملها منطقة وادي درعة عند البكري (١٨٥٧ ص١٤٩)، في معرض حديثه عن قبائل مسوفة، إذ يقول: «وهم بنو مسوفة من صنهاجة، ليس لهم مدينة يأوون إليها إلا وادي درعة... ».

أما كتب الطرائف والأخبار الغريبة فبدورها لم تخل من حديث عن المدن والتمدين، لكنها لا توضح مضمونه أبدا، فالأبشيهي مثلا يقول: «روى وهب بن منبه رضي الله عنه

عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: إن لله تعالى ثمانية عشر ألف عالم، الدنيا منها عالم واحد، وما العمران في الخراب إلا كخرذلة في كف أحدكم» (ج٢ ص١٣٩). وإذا كنا لم نجد لهذا الحديث ذكرا في كتبه المختصة (فنسنك ١٩٩١)، فإننا وجدنا تعقيب الأبشيهي عليه بالآتي: «وجميع مدائن الدنيا أربعة آلاف مدينة وخمسمائة وست وخمسون مدينة» (ج٢ ص١٣٩) وكأني به قد عدها جميعا! ومعروف أن الأبشيهي هذا هو الذي يجمع أخبارا (ج٢ ص١٣٩...) من نوع الصرح الذي بناه النمرود من الرصاص والحجارة والشمع واللبان وطوله خمسة آلاف ذراع، وإرم ذات العماد المبنية بالذهب والياقوت والجواهر وبها مائة ألف قصر على عمد من أنواع الزبرجد واليواقيت معقودة بالذهب طول كل عمود مائة ذراع...

وعندما نلجأ للمعاجم العربية نجدها لا تزيد الأمر إلا لبسا، فابن منظور (م٥ ص٤٥٥) الذي حل الإشكال من الناحية اللغوية: مدن بالمكان أي أقام به، يخلط في المضمون الاصطلاحي، فيعود بنا إلى مفهوم الحصن تارة: «المدينة: الحصن يبنى في أصطمة الأرض... وكل أرض يبنى بها حصن في أصطمتها فهي مدينة»، وإلى مفهوم المصر تارة أخرى: فلان مدن المدائن، مصر الأمصار. لكن مفهوم المصر عند ابن منظور يقصد به القرية أيضا: «القرية والقِرية لغتان: المصر الجامع... والقارية والقارات: الحاضرة الجامعة» فيمتزج المضمون هنا بالمدينة تماما كما فعل الأصفهاني (ص٤١٧) في تفسير الآية: ‹﴿وما كان ربك ليهلك القرى﴾› هود/١١٧، عندما قال بأنها اسم للمدينة، وهو المنحى الذي نهجه القرطبي (م٨ ص١١) في تفسير الآية: ‹﴿واضرب لهم مثلا أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون﴾› يس/١٣، فيذكر أن المقصود بها أنطاكية، رغم أننا نعلم بأن أنطاكية مدينة وليست قرية!

خلط نجده عند الجغرافيين العرب المختصين أيضا، كما وقع للحميري في أكثر من مناسبة (ص١١،١٢،٣١٦): «أجرسيف مدينة في أحواز تلمسان... كبيرة» ويتابع: «أجرسيف قرية كبيرة»، ويقول عن سروس: «وهي أم قرى جبل نفوسة وهي مدينة جليلة».

فهل نعذر بعد هذا ابن سلام (ص٥٢...) الذي لا ينظر للمدن العربية، قبل الإسلام وبعده، على أنها مدن بمعناها الوظيفي، أو على الأقل لا يقدمها على هذا النحو، فقد خصص فصلا من كتابه عنونه: "شعراء القرى العربية" وهن خمس: المدينة ومكة والطائف واليمامة والبحرين، بل لا يتوانى عن الكتابة: «قرية المدينة» وكأنه لا يدرك بأنه قد جمع بين مفهومين يختلفان اختلافا جذريا، يصل حد التضاد، من حيث الوظيفة والمحتوى؟

على كل حال فالوضعية تزداد تأزما عندما يشعرنا ابن منظور في مكان آخر من "لسانه" (ج٥ ص٨٠) بأنه يميز جيدا بين القرية والمدينة فيقول: «وفي حديث علي كرم الله وجهه: أنه أتي بضب فلم يأكله وقال إنه قروي، أي من أهل القرى، يعني إنما يأكله أهل القرى والبوادي والضياع دون أهل المدن».

أمام هذا الاضطراب في تحديد مفهوم المدينة، نجدنا مضطرين لاستقراء عدة فصول من مقدمة ابن خلدون لاستخراج بعض خصوصيات هذا المفهوم، ذلك أن ابن خلدون نفسه لم يقدم تعريفا واضحا ناجزا للمدينة، وظل دائما يقرنها بمفهوم المصر، لكنه يقدم لنا بعض الملامح التي تساعد على ضبطه وتحديده، فهو يعتبر أن «وجود البدو متقدم على وجود المدن والأمصار وأصل لها، بما أن وجود المدن والأمصار من عوائد الترف والدعة» (ص١٢٢) كما يعتبر أن المدن والأمصار تتميز بالهياكل والأجرام العظيمة والبناء الكبير، لذلك فإن تمصيرها أو اختطاطها يحتاج إلى الدولة والملك (ص٣٤٢)، كما يحتاج إلى مجموعة من الشروط التي ينبغي تحقيقها كتوفر المناعة وإحاطة المدن بالأسوار ووفرة الماء والزرع والشروط الصحية... (ص٣٤٧).

ماذا يقصد العرب بالمدينة على وجه التحديد؟

لا يمكن لأحد أن يجزم بالجواب بكل دقة، لكن لا بد أن نستنتج مما سبق تعريفا تقريبيا فنقول: المدينة تجمع سكاني وكيان إداري/عسكري ومنظومة جغرافية تدور جل وظائفها حول الحرف والتجارة والخدمات، وتكون محاطة بأسوار دفاعية.

لا يخلو هذا التعريف من ذاتية طبعا، لكنه مع ذلك يبقى ضروريا لتحديد موضوع البحث، وإلا فعن أي شيء سنشتغل؟ مع التنصيص على أن الجغرافيا المعاصرة ذاتها تعجز عن تقديم تعريف دقيق لمفهوم المدينة. فالمقاربة الإدارية بالمغرب مثلا هي التي تميز بين المدينة والقرية (ظهير ١٩٦٠). بينما تعتبر الجغرافيا الوظيفية المدينة مكانا لتمركز أنشطة القطاع الثالث وذات إشعاع يتعدى حدودها (بغين ١٩٧٤)، بينما ينظر السوسيولوجيون والسيكولوجيون إلى المدينة على أنها ليست مجرد تجمع لعناصر مادية بل هي كذلك نتاج لمجموعة من السلوكيات والعادات والتقاليد والمواقف... (رايموند ١٩٧٣، بايلي وآخرون ١٩٨٤).

وضعية التمدين ببلاد المغرب قبل مجيء الإسلام

يذكر الناصري (١٩٥٤ ج١ ص٧٤) أنه زمن خلافة عمر بن الخطاب «قدم عليه ستة نفر من البربر محلقين الرؤوس واللحى... فسألهم: ألكم مدائن؟ قالوا: لا...»، ولإضفاء الشرعية على روايته يذيلها الناصري بحديث نبوي يؤكد هذا المضمون: فهل المقصود بالبربر هنا جماعة البدو الرحل، أم جهة معينة من بلاد المغرب، أم الرواية كلها من نسج خيال لاحق يريد إشراك البربر في الإنجازات الضخمة التي حققها إسلام الفترة؟

ما يبدو من خلال الحديث الوارد في الرواية، والذي لم نعثر له على أثر ضمن كتب الحديث المختصة، أن مجال هؤلاء النفر الستة هو "بلاد المغرب"؟ فهم «قوم من المغرب ليس لديهم مدائن ولا حصون ولا أسواق» وما يعقد الأمر أكثر هو أن هؤلاء الستة «كانوا من أفخاذ شتى»، وعلى كل حال فقد حسم الناصري أمر هذا اللغز عندما ختم حديثه بقوله: «...والله أعلم»؟

ما الذي جعل الناصري يطمئن لرواية تنفي صيغة التمدين عن بلاد المغرب قبل مجيء الفاتحين المسلمين: أهو مجرد النقل الذي أنكره ابن خلدون منذ مدة طويلة على المؤرخين؟ (علما بأن ابن خلدون نفسه كتب فصلا في مقدمته بعنوان: في أن المدن والأمصار بأفريقية والمغرب قليلة)، أم أن المدن المغربية كانت قد انجرفت فعلا لوضعية مزرية قبيل مجيء الإسلام للمنطقة؟ وهو ما نفهمه من إشارات متفرقة في بعض الكتابات المعاصرة: فسعد زغلول (١٩٦٥ ص٨٧) يذكر أن النصوص العربية تسكت نهائيا عن المدن الساحلية من برقة إلى طرابلس وهي أجدابية وسرت ولبدة، «ولا شك أن هذه المدن كانت خاملة مغمورة في ذلك الوقت»، بينما يتحدث جوليان (١٩٨٣ ج٢ ص٩) عن ردة تراجعية عرفتها المدن البيزنطية بشمال أفريقيا: فإذا كان بربر البوادي قد ألفوا حياتهم المستقلة، فإن البربر "المترومنين" بالمدن والقرى كانوا يتباعدون عن أسلوب في الحياة «طالما أحبته نفوسهم». وربما تعزى بداية هذه الردة للتخريب الذي عرفته بعض مدن المنطقة منذ مرور الونداليين بها (هاشم العلوي، ج١ ص١٠١) رغم أن البيزنطيين حاولوا تجديد الليمس الروماني، لكنه تراجع كثيرا عن سابقه: فما هي إذن أهم التطورات التي عرفتها مدن المنطقة إلى غاية مجيء الفاتحين المسلمين؟

نعرف انطلاقا من أبحاث الأركيولوجيا أن منطقة الشمال الأفريقي الغربية لم تكن سباقة لحركة التمدين، وأن هذه الحركة انطلقت أصلا من الشرق الأوسط منذ الألف ٨ ق م (شوفاليي ١٩٧٩ ص١)، وأنها انبثقت عن القرى الأولى التي كونها الإنسان، خاصة بلاد

الرافدين، ونضجت هذه المدن في الفترة الممتدة ما بين ٨٠٠٠ ق. م، و ٣٠٠٠ ق. م، ببلاد الميزوبوتاميا منذ المرحلة السومرية (رايلي١٩٨٥ ص٧٣، توينبي١٩٨٨ ج١ ص٧٥) ، وعلى ذلك فإن بلاد المغرب قد "اقتبست" مدنها انطلاقا من احتكاكها بالعالم الخارجي، وخاصة الشرق أوسطي – على الأقل في مرحلتها التأسيسية الأولى – وقد أشار أوعشي (ج١ ص١٠٢) أثناء بحثه عن أصل أهالي شمال أفريقيا إلى الشبه الكبير في النمط الهندسي المعماري بين شبه جزيرة العرب (بلاد اليمن) وبين أفريقيا الشمالية، أي بين القصور الصحراوية والحصون اليمنية، وهو ما كان ابن بطوطة قد تنبه إليه في رحلته أيضا.

وبغض النظر عن إمكانية الاحتكاك هذه، فإن الأكيد هو أن الفينيقيين عندما وصلوا المنطقة أسسوا فيها مراكز تجارية سرعان ما تحولت إلى مدن (بروديل١٩٨٥ ص٨٣...)، وهو ما قام به القرطاجيون أيضا، فالنص الذي يؤرخ لرحلة حانون (١٨٨٩) يعلن منذ البداية بأن هدف الرحلة كان تأسيس مدن ليبية / فينيقية، وقد تم تأسيس العديد منها فعلا على الساحل الأطلنتي، وهي على التوالي، بعد عبور أعمدة هرقل: تيماتيريون Thymaterion (المهدية حاليا)، ورأس صوليس Cap Soloeis (رأس كير حاليا)، وكاريكون Karikon وجيطة Gytte وأكرة Acra ومليتة Melita وعرمبيس Arambys (مدن ممتدة بين مصب تانسيفت وسوس).

ويبدو أن غالبية المدن المغربية القديمة كانت ساحلية أو قريبة من الساحل، وتقل كلما توجهنا نحو الداخل، وخاصة وراء المرتفعات الجبلية. ذلك ما نلمسه من النصوص القديمة كالنص الذي أورده هيرودوت بخصوص رحلة الناسامونيين (شعب سكن سواحل سرت قديما) الخمسة الذين اخترقوا الصحراء إلى أن وصلوا ضفاف النيل (النيجر؟) (هيرودوت١٩٤٨ ج٢ ص٣١...)، أو الرحلة التي أرسلها الفرعون نخاو الثاني (حوالي ٦٠٠ ق. م) للدوران حول أفريقيا (هيرودوت ج٤ ص٤٢)، أو النصوص المتأخرة عنها نسبيا، مثل نص سترابون (١٩٠٩ ج٧ ص٣) الذي يصف أواسط ليبيا، أو نص بلين (١٩٥٠الكتاب٥) حول الجنوب القسنطيني، الذي يتحدث فيه عن رحلة سويتون بولين Suétone Paulin (القنصل الروماني)، أو وصف بطوليمي (١٨٢٨ ص٢٤) لقبائل الكارمنت، التي كانت تسكن فزان، والتي كانت تهاجم سواحل سرت وتنهبها... حيث يفهم من هذه النصوص جميعا أن المدن والتجمعات السكنية كانت تتناقص كلما توجهنا نحو الداخل، أي باتجاه الصحراء. وعلى أي فإن قرطاج تقدم أكبر نموذج عن المدن الإفريقية التي تأسست نتيجة احتكاك بلاد المغرب ببلاد الشرق، واستمرت – رغم أن اللعنة الرومانية

حلت بها ولم تبق منها حجر على حجر - عندما عصى كايوس غراكشوس آلهة الجحيم وبني بها مستعمرة رومانية جديدة (ميادان ص١٢١). إلا أن قرطاج لم تحافظ على خصائص المدينة الفينيقية خالصة، بل مزجتها بالفن الهيليني (بروديل١٩٨٥ ص٨١)، ونحن نعرف بأن الإغريق كانوا يخضعون مدنهم لمعمار مضبوط يراعون فيه الوظيفة والموضع التضاريسي (الطبوغرافي) بالإضافة للمواصفات الجمالية (ليفيك١٩٦٤ ص٤٦٤).

نفس التأثير الهيليني نكتشفه في مدينة أخرى، رومانية هذه المرة، وهي وليلي (بيغن١٩٨٨ ص٤٤): فلا شك أن الملاحظ لهندسة المدينة سيتساءل حول العلاقة بين مدلول الرواق Péristyle اليوناني الأصل، وغرفة الدخول Atrium الإيطالية، خاصة وأن كليهما يمد بالهواء والنور الغرف المنفتحة عليه؟

لقد اقتبست وليلي هذه الهندسة من التصميم الهيليني/الروديسي، أكثر من اختيارها الروماني (بن عبد الله١٩٧٧ ص٣٨٤...)، على أن الطابع الإغريقي ممزوج بالتأثير الروماني في المرافق المتعلقة بالدور: الصالون Oecus وغرفة الاستقبال Tricinium، كما أن المؤثرات الرومانية بارزة جدا في ساحة المدينة Forum وبيت العدل Basilique والكابيطول وقوس النصر والشوارع التي يتعدى أوسعها (وهو الشارع العام (Maximus Decumanus اثنا عشر مترا في العرض، وبذلك تكون شوارع وليلي أكثر عرضا من أوسع شوارع المدن الرومانية بشمال أفريقيا (باناسا ستة أمتار - تيمجاد وقرطاج خمسة أمتار)، كما أن وليلي تكشف عن آثار تدل على مواصلة الحياة بها بعد الجلاء الروماني، لكن ملامحها كانت قد آلت إلى التقلص، وقد تم ترميم العديد من جوانبها في فترات لاحقة (تختلف هندستها عن الهندسة الرومانية)، وهكذا دخل المعمار الروماني طي النسيان، ونبتت أكواخ عديدة وسط الأزقة، وقد عثر بالمدينة على كتابات مسيحية ترجع إلى القرن ٧ م، تؤكد استمرار المسيحيين بالمنطقة إلى غاية مقدم الفاتحين المسلمين، كما تأكد وجود جالية يهودية بواسطة العثور على كتابة عبرية، زيادة على انتشار عبادة الأوثان، والأكيد طبعا أن قبيلة أوربة التي استقبلت إدريس الأول كانت تعرف الإسلام قبل وصول هذا الزعيم (أكراز ج١ ص٢٦٥).

من خلال هذا الركام نستطيع أن نضع تصورا تقريبيا للتطور الذي عرفه التمدين ببلاد المغرب قبل مجيء الفاتحين المسلمين: فقد سكن البربري في بداياته الأولى في مساكن متنقلة تسمى "مابإليا" Mapalia أو "ماباليا" Mabalia، وكانت تصنع من مواد نباتية كالبروق (نوع من القصب اللين) والأسل (الدوم) أو خليطهما، ثم القصب والحشف (من أغشية السنابل)، ويصف هيرودتس هذه المساكن بقوله: «كانت مساكنهم محبوكة من...

الأسل والبروق وهي سهلة النقل» (الدخيسي ص١١٠...). كما سكن البربري في كهوف تحفر في قمم الهضاب والتلال، وقد كشف الباحث روهلمان عن عدد من هذه المخابئ على امتداد وادي بهت: فهل كان ذلك يتماشى مع تطور نمط العيش، أي الزراعة التي تفترض بالضرورة وجود الاستقرار، والذي يؤدي حتما إلى ظهور القرى؟ ربما، لكننا لا نستطيع أن نجزم بأن هذه القرى قد تطورت إلى مدن، وعليه فإن التمدين الحقيقي لبلاد المغرب ظهر مع مجيء الفينيقيين، وبما أن اتصال هؤلاء بالمنطقة تم لأول مرة على السواحل فإن ذلك يسمح لنا بأن نقول بأن المدن الأولى كانت ساحلية، قبل أن تنتشر في باقي الأرجاء. وقد تطور التمدين مع مجيء القرطاجيين، ثم مع الرومان الذين حافظوا في الغالب على نفس المدن مثل قرطاج ودجة وسيكة وتامودا وزيلي وليكسوس وغيرها... وكانت هذه المدن تمزج بين فن العمارة الروماني والهيليني في آن واحد، ويتمثل ذلك في ضخامة البنايات المزينة بالتماثيل وصور الكائنات الحية وانتظام الشوارع والأزقة واتساع الأبواب وارتفاعها، مع بروز الأعمدة والأقواس والمنشآت العمومية... وتقدم لنا وليلي (قصر فرعون) نموذجا حيا لذلك، حيث البناء المرتكز على الحجارة المتجانسة المنحوتة (بقوس النصر)، أو الحجر العادي مع الآجر (جدران المنازل)، وفي بعض المباني نجد الأرض مكسوة بالفسيفساء التي تتشكل منها عدة صور نباتية وحيوانية، أما السقوف فتغطى عادة بالحجر الكلسي وإن كنا نجد سقوفا من القرميد أيضا...

ورغم أن هذه المدن تراجعت فيما بعد عما كانت عليه زمن الحكم الروماني، إلا أنها احتفظت بوجودها وأهميتها، العسكرية على الأقل، إلى غاية احتكاك أول جيش إسلامي بالمنطقة.

ترى ماذا قصد الناصري بحكاية النفر الستة الذين وفدوا على عمر بن الخطاب وأنكروا وجود المدن ببلادهم؟

الفصل الثاني

الإسلام والمدن المغربية القديمة

مراجعات حول أسباب الفتح الإسلامي لبلاد المغرب

تعامل الفاتحين مع مدن بلاد المغرب القديمة

مراجعات حول أسباب الفتح الإسلامي لبلاد المغرب

عند مطالعة الكتابات التي حاولت إيجاد تفسير لسبب اندفاع عرب الجزيرة في حركة الفتوحات، يمكن أن نصنفها إلى عدة أقسام (تبعا للعامل الذي فسرت به هذه الفتوحات)، وهكذا يمكن أن نميز بين قراءات أرجعت ذلك للعامل الديني، وأخرى نظرت له على أنه هجرة ناتجة عن فائض السكان، وثالثة عالجته من منظور اقتصادي صرف (البحث عن الغنيمة).

فعن التيار الأول يمكن أن نستحضر نموذج غرومباوم (١٩٥٣ ص١٢) الذي ذهب إلى أن الدين كان بالنسبة للإسلام والمسيحية «في غالب الأمر العامل الأكبر في تحديد تخوم تلك الكتل». والإسلام في رأي هذا التيار يجب ربطه بشخصية النبي، وعزله عن الظروف التي أحاطت به «وبالتالي فإن الربط بين شخصية النبي محمد والتوسع الإسلامي يعتبر أمرا جليا» (بلانهول١٩٨٨ ص١٨) على اعتبار أن الإسلام، شأنه شأن المسيحية، (عبد الهادي عبد الرحمان١٩٨٨ ص١٧) حمل فكرة العالمية (دين يطمح إلى التوتاليتارية) مما يحتم على أتباعه نشره في مختلف المناطق، مما ينتهي بنا إلى فكرة التوسع. وهو أمر لا يوافق عليه برنارد لويس (ص٣١) الذي زعم أنه في السنوات الأولى للخلافة تدفق عدد كبير من العرب عبر خطوط الدفاع المنهارة للإمبراطوريات المجاورة، لذلك «فإن أحد العوامل الرئيسية التي حثت العرب على الغزو كان ضغط السكان المتزايد في شبه جزيرة العرب القاحلة»، وتفسير ذلك في رأي هؤلاء (بلانهول ص١٤...)، أن البادية تتميز بمناخها الجاف والصحي، وكذا تباعد مساكن البدو عن بعضها البعض، مما يحفظها من كل وباء. وكان ابن خلدون أيضا قد لاحظ أهمية البيئة الصحراوية في التفوق الجسماني والأخلاقي للبدو على سكان الحواضر، لثلاثة أسباب:

- التغذية الطبيعية واعتدال البدو في مأكلهم.
- المناخ الصحي مقارنة مع مناخ الحاضرة الملوث.
- التنقل الدائم للبدو يجعل أجسامهم في حركة دائمة.

لهذا فإن المجتمعات البدوية كانت تعرف دائما فائضا بشريا مهما، فإذا أضفنا لذلك أنها مجتمعات عنف وغزو وجدنا التفسير السليم للفتوحات الإسلامية. وقد تم إنجاز بعض الدراسات (بلانهول ص١٩) للدلالة على أن منطقة الشرق الأوسط عانت (بين ٥٩١ م و٦٤٠ م) من سنوات متتالية من الجفاف، وهو ما دفع بالبدو في عملية توسع خارج نطاقها الأصلي (لاحظ أن الإسلام نجح في الحواضر أولا، والبدو/الأعراب كانوا أشد كفرا ونفاقا). فالفتح إذن كان هجرة ناتجة عن فائض السكان الذين انطلقوا بحثا عن موارد جديدة للعيش. لكن ما رأينا، والحالة هذه، في قول غوستاف لوبون (ص١٣٢) الذي سجل عكس ذلك تماما عندما كتب بأن سكان الأراضي المفتوحة «كانوا مستعدين لتلبية نداء أي فاتح يعد بإطعامهم»، فالظاهر إذن أنهم لم يكونوا بأحسن حالا من سكان الجزيرة؟ وما رأينا أيضا في تفسير موريس لومبار(١٩٧٩ ص١٠) الذي يرجع سبب نجاح الفتوحات الإسلامية إلى سكان مدن المناطق المفتوحة الذين انضموا للفاتحين طلبا للحماية من «الفوضى والنهب الذي سببه البدو الرحل»؟

أما عن العامل الاقتصادي كمحرك لعملية الفتوحات فنسجله عند العديد من الدارسين، وعلى رأسهم فان فلوتن (١٩٣٤ ص٢١) الذي رأى بأن الجشع والأنانية «لم يلبثا أن وجدا طريقهما إلى نفوس العرب واستوليا على قلوبهم لما كان يفاض عليهم من كل ناحية من النعيم والثراء، ذلك الثراء الذي لم يكن مألوفا لهم، والذي كان أقرب إلى فساد النفوس منه إلى تهذيب الأخلاق»، لذلك فإن ما يسميه المؤرخون العرب فتوح يزيد، لم يكن في الواقع «إلا ضربا من تلك الحملات التي يجردها قطاع الطرق على البلاد الآمنة المطمئنة» (فان فلوتن ص٢٣). وهو نفس المنحى الذي توجهه هاملتون جيب (١٩٧٤ ص٨) عندما اعتبر أن الفتوحات الإسلامية عملية توسعية هدفت قطف ثمار البلاد المفتوحة، وزكاه فان فلوتن (ص١٥...) مضيفا بأن الفاتحين لم يتوانوا عن إعمال السيف والعنف من أجل الغنيمة (فلوتن،الجابري١٩٩١ ص٩٩/١٦٥) – تحت ضغط الفقر والجوع والحاجة – (رودنسون١٩٧٤ ص٣٤، بيضون١٩٨٦ ص٣٦، جولد تسيهر ١٩٢٠ ص١٢٣) هذه الغنيمة التي حركت جموع العرب نحو أفريقيا، حسب أندري جوليان (ص١٧)، ودفعتهم للقيام بعدة غزوات كسبوا منها غنائم عظمى (جوليان ص١٧، العروي١٩٨٢ ص٧٧).

فأما عن دور الهجرة في الفتوحات، فيمكن أن نقول بأنه كان للعرب، مبدئيا، ذلك الاستعداد النفسي لمغادرة موطنهم الأصلي (جزيرة العرب) للاستقرار بأي مكان يتم فتحه، شريطة ألا يتعارض مع مصالحهم الخاصة، وقد عبر عن ذلك عبد الله بن عمرو بن العاص أحسن تعبير عندما قال: «لولا مالي بالحجاز لنزلت برقة، فما أعلم منزلا أسلم ولا أعزل منها» (البلاذري ص٣١٥)، بل إنهم اعتبروا بلاد المغرب "أرض هجرة" (أبو العرب١٩٦٨ ص٣٥).

وأما عن العاملين: الاقتصادي والديني ودورهما في الفتوحات، فقد كتب البلاذري يقول (ص١٤٩): «لما فرغ أبو بكر من أمر أهل الردة رأى توجيه الجيوش إلى الشام، فكتب إلى أهل مكة، والطائف، واليمن، وجميع العرب بنجد والحجاز يستنفرهم للجهاد ويرغبهم فيه وفي غنائم الروم، فسارع الناس إليه بين محتسب وطامع. » فما الذي مكن العرب من تحطيم الإمبراطورية الفارسية وتقزيم الإمبراطورية البيزنطية؟ أو بصياغة أخرى: كيف تمكن العرب من تحقيق ما حققوه رغم ضعف مستواهم الحضاري/المادي إذاك؟ وبهذا السؤال نعود من جديد لأصل الإشكال: ما هو العامل الذي حرك الفتوحات الإسلامية ووجهها؟

لن نتسرع فنقول بأن الدين وحده، وحب الاستشهاد والجنة وأشياء أخرى... كان يختفي وراء هذه الانتصارات ويفسرها، فقبائل الهانز HUNS الشرقية سبق لها أن دمرت الإمبراطورية الرومانية في القرن ٥ م، وقبائل المغول والتتار قوضت الخلافة العباسية خلال القرن ١٣ م، رغم أن روما كانت أكثر حضارة من "الهانز" وبغداد كانت أرقى من "التتار"، ولا نعتقد أن جموع الهانز والتتار كانت تتحرك وفق عوامل دينية من نوع طلب الشهادة و"الدار الآخرة"، ذلك أن "الدار الدنيا" أيضا حاضرة في هذه الانتصارات، وهذا يقودنا للتساؤل: هل العامل الاقتصادي هو المحرك الحقيقي للفتوحات الإسلامية؟

إن تفسير الفتوحات بالاقتصاد الصرف أمر نرفضه لعدة أسباب:

أولاً: لقد بينت ردود قبيسي (١٩٨١ ص٥٦...) على رودنسون، خاصة ما كتبه بعنوان: «في أن الجوع والفقر مفهومان نسبيا» وكذا «في أن الظروف الطبيعية لم تكن سيئة للغاية» (ص٦١...): أن ظروف العرب مع مجيء الإسلام لم تكن سيئة فعلا، أو على الأقل ليست بذلك السوء الذي صوره بعضهم: (برنارد لويس، فان فلوتن، مكسيم رودنسون، إبراهيم بيضون...)

ثانيًا: إن الكتابات التاريخية المتعلقة بالقرن ٧ م/ ١هـ، لا تسجل أي اكتشافات طبية أو تحسن على مستوى التغذية يسمح لنا بالقول بأن جزيرة العرب قد عرفت انفجارا ديموغرافيا شكل عبء إضافيا على الإمكانيات الغذائية التي كانت توفرها البيئة قبل

ذلك، كما أن المنطقة لم تعرف تقلبات مناخية كبرى تجعل الظروف أشد سوء مما كانت عليه من قبل، فيضطر السكان بالتالي إلى مغادرة أرضهم والبحث عن مجال حيوي آخر، والشيء الوحيد الذي تسجله المصادر، وفي مقدمتها الطبري (ج٢ ص٤٨٧ وص٥٠٧...)، أن خلافة عمر – التي نشطت فيها الفتوحات – عرفت سنوات متلاحقة للجفاف ووباء الطاعون أودى بحياة العديد من سكان الجزيرة والعراق والشام ومصر... مما يعني أن المناطق المفترض افتتاحها (العراق، الشام، مصر) أيضا عانت من نفس الكوارث.

ثالثًا: لاحظ بيير كلاستر (١٩٨٥ ص٣٣) في دراسته للحرب في المجتمعات البدائية، أنه مقابل "المجد" الذي يلتصق بالمحارب، والذي قد ينطوي على احتمال تحوله إلى قوة ضاغطة وبالتالي إلى ممارسة السيطرة على الآخرين، أنه محكوم على المحارب الحقيقي بالموت، لذلك فالمجد والاحترام اللذان يقدمان له، يدفع ثمنهما من موته، وهكذا فالمجتمع هو ضد المحارب بقدر ما هو من أجل الحرب: فكيف ينتظر المحارب/العربي الثروة من الحرب إذا كان لا يضمن أصلا بقاءه حيا؟

رابعًا: لو كان الاقتصاد أو قسوة الظروف الطبيعية هي التي قذفت بالعرب لبلاد المغرب، لكان "الغزو" العربي من نوع غزوات الهانز أو التتار، أو في أحسن تقدير من نوع الاحتلال الروماني والبيزنطي... في حين أننا نلاحظ أنه اختلف عن هذه الأنواع جميعا اختلافا جذريا: فالوافدون العرب لم يأتوا كلهم بصفة الغزاة العسكريين: فالخوارج والأدارسة مثلا جاؤوا إلى المنطقة فرارا من بطش الخلافة بالمشرق، ونجحوا في تكوين دول في بلاد المغرب، مما يعني أنهم لاقوا تجاوبا مع السكان الأصليين للمنطقة.

كيف يمكن إذن وضع تركيب مُرضٍ لكل هذه العوامل، يمكننا أن نبرر به سبب ونجاح الفتوحات الإسلامية؟

إشكال سنحاول الإجابة عنه في الباب الثاني من هذا العمل.

تعامل الفاتحين مع مدن بلاد المغرب القديمة

ذكر النويري (ج٢٢ ص١٩٧) أنه في سنة ٢٧ هـ/٦٤٩ م أنفذ عثمان بن عفان جيشا، من مختف القبائل العربية، لأفريقية: من بني عدي وبني أسد وبني سهم وجهينة ومزينة وضمرة وغفار وفزارة، أضاف لها ابن عبد الحكم (ص٣٨): مهرة وغنث وميدعان. وقدر أبو العرب (ص١٤) إمدادات المدينة المنورة وحدها بعشرين ألف رجل.

والظاهر أن هذه الفسيفساء القبلية لم تكن كلها من الرجال القادرين على حمل السلاح (الجند)، فالنويري يذكر (ص١٧٨) أن عثمان أعان «الجيش بألف بعير من ماله يحمل عليها ضعفاء الناس» مما يجعلنا نتساءل، منذ البداية، عن محل هؤلاء "الضعفاء" من عمل حربي يقصد به الغزو والفتح؟ وبالتالي نضع احتمالا مؤداه أن العرب، انطلاقا من عملياتهم العسكرية الأولى بالمشرق ضد الفرس والروم، كانوا يتوقعون أن أفريقية لا بد وأن تؤول إليهم لا محالة، وربما كانوا يتوقعون سهولة الفتح أيضا؟

وإذا كانت العديد من الدراسات قد أنجزت حول الموضوع (سعد زغلول، أندري جوليان، حسين مؤنس...) واتفقت كلها على أن عملية الفتح كانت عسيرة جدا وتطلبت مدة زمنية طويلة، فإننا سنحاول معالجتها من زاوية أخرى تركز أساسا على موقع المدن من هذه العملية.

انطلق الفتح الإسلامي لبلاد المغرب من مدينة تم تشييدها حديثا في مصر وهي الفسطاط، واتخذها قاعدة لانطلاق العمليات العسكرية اللاحقة والعودة إليها، وهو ما نلمسه مثلا بعد إتمام فتح طرابلس وبرقة حيث «عاد عمرو بن العاص... إلى مصر ليطمئن على أحوالها» (سعد زغلول ص٩٧) خاصة وأن الوجود الإسلامي بمصر لم يكن قد رسخ أقدامه بها، يدلنا على ذلك ثورة الإسكندرية وغدر الروم بالعرب بعد سنتين من وفاة المقوقس (الطبري ج٢ ص٥٩٤). ورغم أن عمر بن الخطاب كان قد رفض تقسيم المدن غنيمة عندما طلب منه أبو عبيدة ذلك، وأمره أن يأخذ من أهل الذمة الجزية فقط: «فإذا أخذت منهم الجزية فلا شيء لك عليهم ولا سبيل» (حميد الله١٩٨٧ ص٤٨٣)، فإننا نجد ابن العاص صالح أهل انطابلس (برقة) على الجزية «على ثلاثة عشر ألف دينار، يبيعون فيها من أبنائهم ومن اختاروا بيعه» (ابن عبد الحكم ص٣٠، الطبري ج٢ ص٥٣٤) ، وهو نفس السلوك الذي سلكه مع لواتة وشرط عليهم أن يبيعوا أبناءهم وبناتهم فيما عليهم من الجزية، «قال الليث (بن سعد) فلو كانوا عبيدا ما حل له ذلك منهم» (البلاذري ص٣٢٥)، ثم كتب

ابن العاص إلى عمر بن الخطاب يعلمه أنه ما بين برقة وزويلة قد أسلم جميع أهلها وحسن إسلامهم: «فقد أدى مسلمهم الصدقة وأقر معاهدهم بالجزية» (البلاذري ص٣١٥).

وهكذا، ورغم أنها ليست بأفريقية «ولكنها مفرقة غادرة مغدور بها» – على ذمة ابن عبد الحكم (ص٣٣) والبلاذري (ص٣١٦) اللذان ينسبان القول لعمر بن الخطاب – فإن العمل التاريخي كان لا بد أن يسير إلى نهايته المنطقية، نقصد مسيرة الفتوح التي تواصلت زمن عقبة، بعد أن توقفت مدة بسبب الأحداث التي هزت بلاد المشرق عقب مقتل الخليفة الراشدي الثالث. والظاهر أن سياسة عقبة تجاه المدن المفتوحة قد اتسمت بالعنف: فبعد فتحه مدينة "ودان" جذع أذن شيخها (ابن عبد الحكم ص٥١)، وعندما فتح مدينة "جرمة" قام بسحب ملكها فما وصل إلى عقبة حتى كان يبصق الدم (نفسه)، بالإضافة إلى أن هذا الفاتح قام بقطع إصبع ملك "كوار" «حتى لا يفكر في الخروج على العرب»، ثم خرب "خاوار" وقتل المقاتلة وسبى الذراري والنساء... (نفسه ص٥٣). وفي ولايته الثانية، زمن خلافة يزيد بن معاوية، (البلاذري ص٣٢٠) قام بتخريب مدينة "دكرور" (انتقاما من أبي المهاجر) (القيرواني ص٨)، ثم حاصر مدن: مجانة وباغاية وتيهرت، بل حاصر أعظم مدن الروم وهي "أذنة" وكان حولها ٣٦٠ قرية كلها عامرة، ثم أخذ طريقه نحو طنجة (القيرواني ص١٠... وقارن مع النويري ص١٩١)، ولعل هذا ما دفع أندري جوليان (ج٢ ص٢٠) للقول بأن عقبة لم يعمل على فتح «المراكز المحصنة شمال الصحراء، بل توجه مباشرة إلى طنجة»، وهي الملاحظة التي سجلها سعد زغلول أيضا (ص١٦١) عندما قال: «وترك عقبة الروم يعتصمون بالحصون والقلاع لا يبرحونها، وأوغل في الغرب إلى أن نزل على طنجة». وبمتابعة النصوص في المصادر (القيرواني ، النويري)، تتأكد لنا فعلا هذه الملاحظة، إذ خلال المعارك التي دارت بين عقبة وخصومه (الروم/البربر) فإن الفاتح العربي كان يكتفي بتحقيق الانتصار الذي يتم غالبا خارج أسوار المدن ولا يهتم بالمنهزمين الذين كانوا يلجؤون إليها ويتحصنون بأسوارها (كما حصل مثلا عند حصار باغاية ومسيلة وتاهرت...)، أي أنه لم يحسم الصراع نهائيا لصالحه، وهذا خطأ استراتيجي ارتكبه عقبة عندما أغفل مسألة إخضاع المدن، وهو ما يفسر استعدادها الكامن للثورة، وذلك ما لم تتأخر في القيام به فعلا، فالنويري يذكر أن عقبة في طريق عودته من المغرب الأقصى سار يريد تهودة وبادس «فأغلق الروم حصونهم دونه وشتموه ورموه بالنبل والحجارة وهو يدعوهم إلى الله» (النويري ص١٩٣، حيث توحي هذه العبارة بالضعف الشديد الذي أصبح عليه عقبة) وحيث انتهى الأمر، كما هو معلوم، بمصرعه قرب تهودة سنة ٦٣ هـ/٦٨٣ م.

نفس السلوك نهجته العديد من المدن في عهد الفاتح الذي جاء من المشرق خصيصا للانتقام لعقبة، وهو زهير بن قيس البلوي: فقد هاجم البيزنطيون برقة مستغلين انشغال زهير بحرب كسيلة وتمركزوا بمدينة درنة، فلما هاجمهم زهير، في قلة من جنده، لقي مصرعه عند أسوارها (ابن عبد الحكم ص٦٦، البلاذري ص٣٢١).

هكذا نلاحظ أن سياسة الفاتحين الأوائل لم تتميز باستراتيجية دقيقة تجاه المدن (العروي١٩٨٢ ص٨٠)، بل يمكن أن نقول بأنها كانت عشوائية تتبع خطا واحدا باتجاه الغرب، ولا يهم إن كانت المناطق التي تم عبورها قد خضعت فعلا للإسلام أم لا، وكأن معيار الفتح إذاك هو إلى أين وصل هذا الفاتح أو ذاك وليس هل خضعت له المناطق المفتوحة، وعلى رأسها المدن، بطريقة عملية؟ فما الذي طرأ على هذه السياسة مع مجيء حسان بن النعمان؟

أهم ما يبرز في السياسة الجديدة بخصوص المدن، هو الصراع الإسلامي/البيزنطي حول قرطاجة وتخريبها، ثم الصراع الإسلامي/البربري ومسألة تخريب المدن والقرى الأفريقية (في صراع حسان مع الكاهنة).

فقد دخلت قرطاج تحت حكم البيزنطيين سنة ٥٣٣ م. وظلت تابعة لهم إلى غاية مقدم حسان بن النعمان، فوجه إليها حملة سنة ٧٤ هـ «ولم يكن العرب قد حاربوها من قبل» (سعد زغلول ص١٨١): فما هو السبب الذي جعل العرب يسكتون على مدينة عريقة في أهمية قرطاج طيلة عملياتهم السابقة، رغم أنها ظلت «مدينة عظيمة شامخة البناء» على حد قولهم (النويري ص١٧٩)؟

الواقع أن المصادر لا تمدنا بتفاصيل دقيقة حول هذه المسألة، وإن كنا نجد إشارات متفرقة في بعضها تعطينا بعض المعلومات عن علاقة العرب بقرطاجة قبل مجيء حسان، فالنويري يذكر(ص١٨٤) أن أهل قرطاجة رفضوا تقديم الضريبة لصاحب القسطنطينية (هرقل) بدعوى أن ما عندهم قد أخذه العرب منهم. لكننا لا نعتقد أن المدينة استمرت في دفع هذه الإتاوة خاصة مع اضطراب أحوال المغرب بعد مقتل عقبة، وإلا لماذا سيغزوها حسان أصلا؟ مما يجعلنا نقول بأنها ظلت تابعة للروم إلى غاية فتحها، وأنها كانت محل نزاع بينهم وبين العرب: فقد حاصرها حسان وضربها بالمنجنيق واستولى عليها سنة ٧٤ هـ/٦٩٣ م (جوليان ج٢ ص٢٥)، لكن الإمبراطور البيزنطي ليونسيوس Leontios جهز أسطولا نجح في استعادتها، مستغلا انهزام حسان أمام الكاهنة (في مواجهتهما الأولى) عن طريق حملة قادها البطريك يوحنا سنة ٧٨ هـ/٦٩٧ م(سعد زغلول ص١٩٣...)، قبل أن يفتكها حسان من جديد «سنة ٦٩٨ م، حيث وجدها شبه مخربة» على حد تعبير ش.أ.

جوليان(ج٢ ص٢٥)، وهو الأمر الذي اختلف معه فيه سعد زغلول الذي يرى (ص١٩٥) بـأن حسـان هـو الـذي خربهـا، وتؤكـده بعـض المصـادر العربيـة: «فهـدم المسـلمون منهـا (قرطاجـة) مـا أمكـنهم» (النـويري ص١٩٦)، ممـا يجعلنـا نفتـرض أن مقاومـة المدينـة كانـت شديدة، وأنها كانت تشكل تهديدا مستمرا للعرب ما دامت قائمة، خاصـة وأنها مدينة عريقة بثقلها التاريخي والحضاري الطويل وهو ما أدركه حسان فأمر بتخريبها. وعليه فنحن نشك فـي النتيجـة التـي توصـل إليهـا جوليـان (ج٢ ص٢٧) عنـدما خلـص إلـى أن فـتح المـدن الأفريقيـة العريقـة لـم يتطلـب أي مجهـود يـذكر: «فقد كـان قيـام حكومـة نظاميـة ضـروري لحيـاتهم، وقضـاء شـؤونهم أهـم فـي نظـرهم مـن الحريـة»: فـأي "شـؤون" هـذه التـي تسـمح لأصحابها بتقديم مدينتهم لتخريبها؟

أما المسألة الثانية التي تبرز في فترة فتوحات حسان فهي تخريب المراكز الحضرية، أثنـاء حروبـه مـع الكاهنـة، وهـي مسـألة ركـزت عليهـا المصـادر كثيـرا، ونسـبتها الدراسـات المحدثة إلى هذا الطرف أو ذاك. ويهمنا جدا أن نفهم حيثيات هذا التخريب، سواء أكان من اقتراف العرب كما اعتقد بروفنصـال، أو من عمل الكاهنة وجنودها وهو الرأي الذي تبعه جمهور المؤرخين العرب.

تقـول الروايـة العربيـة (القيروانـي ص٣٤، النـويري ص١٩٧، الـبلاذري ص٣٢١، ابـن عذاري ج١ ص٣٦...)، وهي تكاد تتفق علـى الخبـر عدا بعض الاختلافات الطفيفة، بـأن أفريقيـة كانـت «مـن طـرابلس إلـى طنجـة ظـلا واحـدا وقـرى متصـلة... (وأن الكاهنـة) فرقـت أصحابها ليخربوا البلاد فخربوها وهدموا الحصون وقطعوا الأشجار ونهبوا الأموال» (النويري ص١٩٨)، ذلـك أن العـرب فـي اعتقـاد الكاهنـة: إنمـا يطلبـون مـن أفريقيـة المـدائن والـذهب (النويري ص٩٨، الدباغ١٩٦٨ ص٦٤)، بينما يريد منها البربر المزارع والمراعي، وتضـيف الرواية أن المنطقة كانت كلها قرى ومدنا عامرة على مسيرة ألفي ميل وقد تخرب ذلك كله.

وبغض النظر عن المبالغة التي يحملها هذا الرقم، فإن ذلك لا يمنعنا من إبقاء افتراض عظمة الخراب الذي لحق بالمنطقة، ولو أنـه لم يصل إلـى هذه "الألفي ميل"! كما نفترض أيضا أن الكاهنة قد تنبهت لسياسة حسان الرامية للتركيز على فتح المدن، ولو أنها اعتقدت أن "العرب" يطلبون المدائن ولم تدرك أن هذه السياسة استحدثت مع حسان فقط. وكيفما كان الأمر فالراجح أنه كان هناك "خراب" لبعض المدن، كما أن حسانا قد خرج منتصرا من هذه الحـرب – رغم انهزامـه فـي جولتهـا الأولـى – وقتـل العديـد مـن البربـر، بمـن فـيهم الكاهنـة، وسبى منهم سبيا بعث بـه إلـى عبد العزيز، والـي مصر، (البلاذري ص٣٢١) ولعل تخريب

الكاهنة لبلاد البربر هو ما جعل سعد زغلول يقول (ص١٩١) بأن الكثير منهم (البربر) قد رحبوا بحسان وأعانوه بالمال والرجال في هجومه الثاني الذي انتصر فيه.

لكن ماذا لو ناقشنا الافتراض الثاني الذي طرحه بروفنصال (١٩٥٤ص٢١٢)، والذي ذهب إلى عكس ذلك تماما عندما افترض أن التخريب كان من عمل العرب لا البربر، فهل يكون حسان قد أحدث أمرا مبتدعا في تاريخ الإسلام؟

تشير كتب السيرة (ابن هشام م٢ ص١٩٣، العسقلاني١٩٨٩ ص٥١٨...) إلى أنه أثناء صراع النبي عليه السلام مع يهود بني النضير قام هؤلاء بتخريب ديارهم، وفي ذلك نزلت الآية ‹﴿فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون ديارهم بأيديهم... ﴾› الحشر/٢. كما أن النبي أمر بتقطيع نخيلهم وحرقه، وفي ذلك يقول القرآن الكريم ‹﴿ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها... ﴾› الحشر/٥، ثم قام النبي بعد ذلك بإجلائهم عن أرضهم وعمرها المسلمون.

وفي صراعه عليه السلام مع بني قريظة نجده ينزل في حكمه عليهم عند الحكم الذي أصدره سعد بن معاذ: «فإني أحكم فيهم أن تقتل الرجال، وتسبى الذراري والنساء»، وقد بلغ عدد اليهود الذين ضربت أعناقهم في ذلك اليوم ما بين ٨٠٠ و ٩٠٠، وأقل ما قيل في ذلك ٦٠٠ أو ٧٠٠ يهودي (ابن هشام م٢ ص٢٤٠...).

فإذا كان الرسول عليه السلام قد سن هذه السنة لضرورة حربية (تتمثل في تخوفه من العودة إلى الوضع الحرج الذي عاشته يثرب في تحالف الأحزاب مع بني قريظة)، وهي سياسة دعمها النص القرآني عندما قال: ‹﴿ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله وليخزي الفاسقين، وما أفاء الله على رسوله فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء والله على كل شيء قدير﴾› الحشر/٥-٦. فلماذا نستغرب إذا فعل حسان بن النعمان نفس العمل وهو كغيره من القادة المسلمين، ملزم بالمبدأ الإسلامي: "الإسلام أو الجزية أو الحرب"، وقبل ذلك ملزم بأخذ العبرة من النموذج النبوي، وعلى كل حال فهذا الافتراض من أساسه يفتقر للنصوص التي تدعمه، وهي النصوص، نفسها، التي تؤكد أن حسان خرب قرطاجة بعد فتحها، مما يرغمنا على الإعراض عن افتراض ل. بروفنصال المذكور.

خراب المدن، مثل الكوارث الطبيعية، «يتضمن معنى العقاب والمدينة الإسلامية ستأتي لتجدد العمران بعد الخراب، إلا أن الدورة ستستمر إلى مجيء الساعة: فحيثما فسدت الأخلاق وساد الجور وعمت الفواحش كان ذلك إيذانا بحلول الخراب، وهو ما سيسجله ابن

خلدون ضمن فصل من مقدمته يحمل عنوان: الظلم مؤذن بخراب العمران» (السبتي ١٩٩٢ ص١٩...).

هكذا حسم حسان الصراع داخل المدن وليس البوادي، دون أن يعني ذلك أن البوادي كانت سهلة الفتح، وبالتالي فنحن لا نقلل من دور البادية في هذه الأحداث، لكن البوادي غالبا ما تتبع لمركز حضري معين، وحسم الصراع ينتهي بهذا المركز حتى لو افترضنا أنه يبدأ خارجه. وفي الثورات والانتفاضات نلاحظ أنه عندما تبدأ هذه الانتفاضات في مناطق جبلية أو صحراوية نائية، فإنها وإذ تتقوى تنزل لمهاجمة المدينة باعتبارها مركزا للسلطة.

مع عزل حسان سنة ٨٦ هـ/٧٠٥ م، تكون بلاد المغرب قد خضعت نظريا للإسلام، أما عن حملات خلفه موسى بن نصير على المغربين الأوسط والأقصى فكانت «أشبه ما تكون بنزهات عسكرية... فالكتاب لا يتكلمون إلا عن أعداد خيالية من السبي والأسرى تصل في بعض المدن مائة ألف رأس وأكثر» (سعد زغلول ص٢٠٩، الناصري ج١ ص٩٦) ولعل ذلك ما سيشجع طارق بن زياد على فتح الأندلس لاحقا.

وعليه فإن الاضطرابات التي ستشهدها المنطقة فيما بعد، خاصة مع ثورات الخوارج، لم تكن تجسيدا للصراع العربي/ الإسلامي في مواجهة الروم/البربر، بقدر ما كانت تمثل انشقاق المسلمين على أنفسهم ببلاد المغرب.

الباب الثاني

تأسيس المدن ضمن سيرورة

السلطة في الإسلام

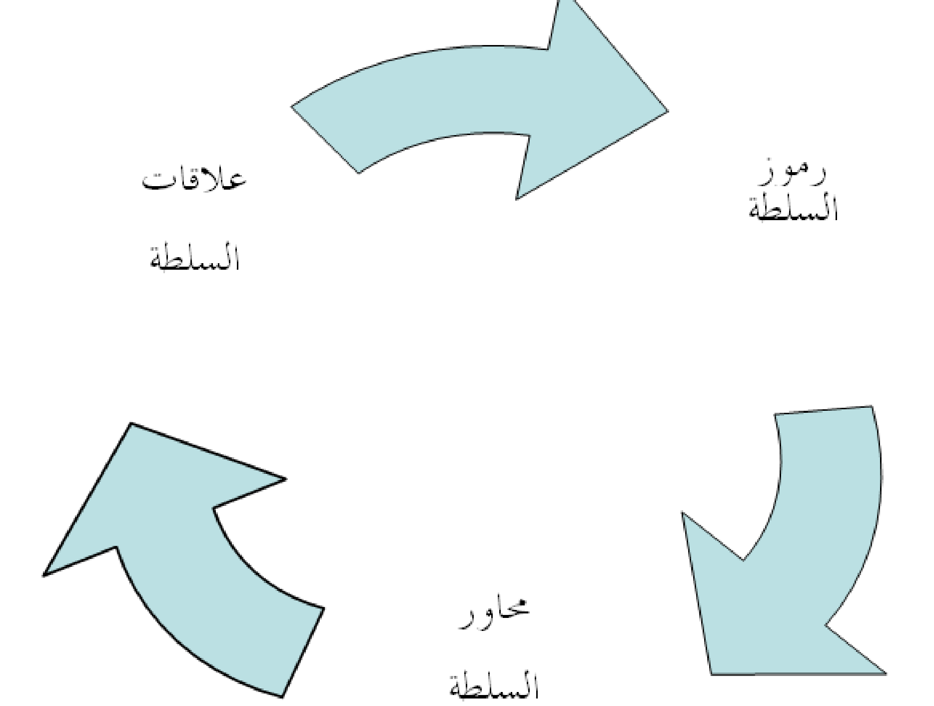
الفصل الثالث

آليات/ إواليات السلطة

مفهوم السلطة

رموز السلطة

محاور السلطة



مثلث السلطة

مفهوم السلطة

"عَليّ أن أوقف الكتابة، لأن هذه التحليلات ستصلح أرضية للمؤرخين."
فوكو، الحراسة والعقاب، آخر صفحة.

من نافلة القول أن نردد بأن الصراع التاريخي يتأتى لأجل تحقيق مصلحة، لكن ليس دائما المصلحة المادية كما يعتقد الماديون. أكثر من ذلك، يمكننا القول، إن المصلحة المادية لا تلعب في كثير من الأحيان غير دور ثانوي (كودليي١٩٧٣ و١٩٧٤)، بل إنها كثيرا ما تغيب من بعض الأحداث التاريخية: فكيف يمكننا أن نقترح تفسيرا يرتكز على آليات/إواليات السلطة من أجل فهم مُرْض لهذه الأحداث؟

تعتبر الكتابات التي قام بها فوكو M. Foucault – وفي مقدمتها "الحراسة والعقاب" وخاصة ج٣ الذي يحمل عنوان: التأديب – مجالا رائدا لدراسة السلطة، التي تحتاج منا إلى تصنيم (على غرار ما كتبه ماركس في أول فصول رأس المال: السلعة صنم) [كما اقترح علينا سمير أمين منذ سنة ١٩٨٨، رغم أنه عجز عن صياغة نظرية خاصة بذلك، واكتفى بتصوره الأتاوي المتجاوز في تفسير التاريخ وأحداثه (١٩٨٠، ١٩٨٠، ١٩٨١)]. ورغم أننا نعلم بأن كتابات فوكو حول السلطة، أو بالأحرى "ميكروفيزياء السلطة"، مشوبة بالكثير من الغموض والضبابية، فإنه يمكننا أن نستنتج منها الشيء الكثير، لأنها أيضا تمتاز في الوقت نفسه بالعمق والانسيابية، خاصة فيما يتعلق بالسلطة والسياسة، أو إن شئنا "السلطة السياسية"، وإن كنا لا نستطيع، في الواقع، أن نفصل بين ما هو سياسي وغير سياسي داخل السلطة، فالعلاقات شفافة ومتماهية إلى درجة كبيرة. وكان علينا أن ننتظر جيل دلوز G. Deleuze (١٩٨٧) ليوضح لنا بعض ما غمض من فكر فوكو، لكن حتى هذا المفكر القريب جدا من فوكو لم يستطع فهمه، أو على الأقل لم يفهمنا فوكو كما تمنينا، إذ ظل الغموض أهم صفة مميزة ومرادفة لدراسته.

ينطلق فوكو من تجاهل لماهية السلطة ومصدرها: «إن السؤال ما السلطة؟ أو ما مصدرها أو أصلها؟ قد لا يكون في محله، بل ينبغي بالأحرى أن نتساءل عن الكيفية التي تتحقق بها، أو كيف تمارس نفسها وتظهر إلى الفعل» (دلوز ص٧٨)، لذلك نراه يتجاوز سؤال التعريف، في "إرادة المعرفة"، إلى سؤال الكشف عن التقنيات. منذ الفصل الأول للكتاب (نحن الفكتوريين) يعلن بأن البحث عن تحديد لنظام السلطة / المعرفة / اللذة (في سيرورته ومبررات وجوده) ينتهي بنا إلى أن المهم في العملية كلها هو التوصل إلى معرفة

أن تقنيات السلطة متعددة الأشكال (ص١٢...). لكن، ورغم سؤال المجاوزة هذا، فهو يعطيها تعريفا بسيطا جدا عندما «يعتبرها علاقة قوى، أو بالأحرى أن كل علاقة قوى هي على الأصح علاقة سلطة... والقوة لا موضوع لها سوى القوة، قوة أخرى، لا تدخل في علاقة مع كائن آخر، بل مع قوى أخرى... بالمستطاع إذن، تصور قائمة... لمتغيرات تعبر عن علاقة قوى أو سلطة... كالتحريض والإثارة... والتسهيل والتوعير... والتوسيع والتضييق... تلك هي مقولات السلطة» (دلوز ص٨٧...). فهي إذن مجموعة أفعال تؤثر في مجموعة أفعال ممكنة (فوكو، بحثان حول الفرد والسلطة، ص١٩٦، العيادي، ص٥٨). بهذا ففوكو لا يعني بالسلطة ما دأبنا على تسميته بهذا الاسم، أي مجموع الأجهزة والمؤسسات التي تعمل على إخضاع المواطنين، كما لا يقصد بها أشكال الإخضاع التي عادة ما تتخذ، في مقابل العنف، شكل قانون، كما لا يقصد بها، أخيرا، نظام الهيمنة الذي يمارسه عنصر على عنصر آخر أو جماعة على أخرى. (إرادة المعرفة، ص١٢١). إنني عندما أفكر فيها، يقول في مكان آخر (نظام الخطاب، ص٧١) أسائل نفسي عما كنت أتحدث في "تاريخ الجنون" أو في "مولد العيادة" اللهم إلا عن السلطة، رغم أنني لم أستخدم هذه العبارة، وقد عانيت الكثير في صياغتها، بسبب الوضعية السياسية التي عشناها، جراء التراشق السجالي العنيف بين اليمين واليسار. لكن المشكلة سوف تطرح بحدة عندما يعتبر فوكو أن «من سمات علاقات السلطة أيضا أنها غير معروفة» (دلوز ص٨١). لسبب بسيط هو أنه ليس هناك في الأصل علاقات سلطة (إرادة المعرفة، ص١٢٤). فهو إذن يعتبر أن ما السلطة، ما أصلها ومصدرها، غير ضروري المعرفة (لأن المهم في نظره ليس سؤال الأصل بل سؤال العقل)، ويرى بأنها عبارة عن "علاقة"، لكنه يعود فيرى أن علاقاتها أيضا غير معروفة! (ألم يكن معنا شيء من الحق عندما قلنا بأن فكر فوكو ما زال غامضا رغم عمقه وانسيابيته؟) لكن ما يفيدنا كثيرا في أبحاثه أنه، على خلاف الماركسية والبنيوية الكلاسيكية، قد أعاد لما هم أيديولوجي بعض الاعتبار: «لا وجود لعلاقة سلطة لا ترتبط بنشأة حقل معرفة، ولا وجود لمعرفة لا تفترض علاقات سلطة وتنشئها في الوقت ذاته» (دلوز ص٤٥). ولا بأس أن نشير هنا إلى الالتقاء بين مارسيل غوشيه، الباحث عن أصل الدولة والسلطة السياسية، وميشال فوكو، الباحث عن أصل المعرفة، الذي يرى بأن المهم هو تأسيس سياسة جديدة للحقيقة، لا تلبث أن تتحول بدورها لسلطة، (دلوز ص٤٦)، بينما ذهب غوشيه أبعد من ذلك عندما اعتقد (ص٢٠٢)، بتفاؤل زائد، بأننا «على وشك الانتقال من تاريخ رفض السلطة إلى تاريخ القبض على حقيقتها... القادر وحده على منعها من أن تمارس»، وهو اعتقاد نرفضه لأن الإنسان لا يستطيع أن يراقب إلا شكلا واحدا من أشكال

السلطة، هو "السلطة السياسية"، على أن هذه المراقبة نفسها تظل نسبية ومحدودة، بل إن هذه المراقبة تتحول بدورها إلى سلطة، ومع التعمق في تحليل رموز السلطة وأبعادها سندرك مدى استحالة القبض على السلطة ومنعها من أن تمارس.

لا نختلف كثيرا مع فوكو في استنتاجاته، وإن كنا نرى أن السلطة ممارسة رغم كونها تتضمن علاقة، لكننا نختلف جذريا مع غوشيه الذي توقع أنه سيأتي الوقت الذي نقبض فيه على حقيقة السلطة "القادر وحده على منعها من أن تمارس"!؟ فهو إذن يتصور مجتمعا بدون سلطة، وهذا لا ينبغي أن يعقل، ولا يمكن أن يكون، لأنه لا مجتمع بدون سلطة، كما أنه لا مجتمع بدون أيديولوجيا، إن السلطة تجدد نفسها، إنها بلا حدود، أو إن «السلطة هي حدود السلطة نفسها» (ألتوسير ١٩٨١ ص٨٨)، وهي في الوقت ذاته قديمة في المجتمع، إنها أصيلة فيه: «إن أكثر التجارب الاجتماعية بدائية، تفيدنا تماما أن كون الإنسان جزء من جماعة يعني أن يخضع لاحترام بعض الأنظمة وتنفيذ بعض الأحكام، هذا هو في شكله العام، الواقع الاجتماعي للسلطة» (لابيار١٩٧٧ ص٧).

إن هذه "العلاقة السلطوية" يستحيل فهمها وإدراكها إدراكا تاما بمعزل عن رموزها، لأنها تمارس ذاتها من خلال هذه الرموز والتفاعل بينها، ويصبح بالتالي ضروريا، لإتمام مفهوم السلطة، من تحديد رموزها.

رموز السلطة

يستخدم فوكو، وآخرون غيره، مفهوم الطبقة عند تحليل الوقائع الاجتماعية. وبما أن نظامنا التحليلي، الذي أعلنا عنه منذ البداية، يرتكز على أدوات تحليلية مغايرة تبدأ بالسلطة ورموزها وتنتهي بمحاورها التي تحرك الحدث التاريخي، فإننا نحتفظ بحق الاعتراض، ومن ثم هدم، مفهوم "الطبقة" لفراغ محتواه وعدم جدواه في تفسير أحداث التاريخ، وهو الأمر الذي ضخمته الإيستوغرافيا الماركسية على وجه الخصوص.

يتأسس مفهوم "الطبقة" على ثلاثة أبعاد رئيسة: الأول منها تفاوت الثروة (وملكية وسائل الإنتاج)، أما الثاني فيتمثل في الوعي الطبقي، بينما يمثل الصراع ثالث أبعادها.

إن "الطبقة" لا تتشكل كطبقة إلا إذا تميزت بمواصفات مشتركة في الثروة، أما إذا حددناها اعتمادا على وسائل الإنتاج فإن ذلك سيطرح معضلة أخرى، إذ سنعتبر الحداد البسيط من طبقة أعلى من المهندس، فقط لأن الأول يمتلك وسائل الإنتاج أما الثاني فلا.

إن "الطبقة" ثانيا، لا تشكل طبقة داخل المجتمع إلا إذا كانت على نسق معين من الوعي (والتفكير) الذي لا ينفك يتطور وينضج بفعل صراعها مع طبقة، أو طبقات، أخرى مناقضة لها، مما يولد اصطداما بينها ينتهي بظهور وانتصار "الطبقة" الأكثر تقدمية تاريخيا.

هذا التحليل الذي يبدو متماسكا على المستوى النظري، ليس في الواقع أكثر من وهم يحاول أن يمد ظلاله على الواقع الفعلي، إذ ليس هناك من معايير عقلانية تسمح لنا بتصنيف الناس حسب الثروة، فبالأحرى الوعي والتفكير. وحتى لو افترضنا أن المجتمع منقسم إلى طبقات، فإن الأمر بالنسبة لميلاد وتطور الحدث التاريخي لا يسير وفق الطريقة التي زعمها بعضهم، ففي الانتفاضات والثورات الاجتماعية – وهي أحسن ما يمكن أن يقدمه هذا التحليل دليلا على صراعه الطبقي المزعوم – لا تقف طبقة (متجانسة في الثروة والوعي) ضد طبقة أخرى منافية لها، بل إننا نجد مجموعة اجتماعية مختلطة، وقد تكون متعارضة (في الثروة والتفكير)، تتصارع مع مجموعة أخرى مختلطة بدورها، وهذا ما دفعنا إلى ابتداع مفهوم "محاور السلطة"، الذي سنفصله لاحقا. فكل إنسان يختار المحور الذي يخدم مصالحه تبعا "لرموز السلطة" التي تحركه، ووفق الظرفية التي يعيشها، مما يعني أنه قد يغير "محوره" في أية لحظة: إن استعمالنا لهذا المفهوم (الطبقة) من الآن فصاعدا لا يجب أن يفهم على أننا نتبناه، بحمولته المتداولة الساذجة.

الآن، وبعد أن وضحنا تصورنا المبدئي من مقولة "الطبقة" نستطيع أن نواصل تحليلنا لمقولة "السلطة" لكن باستحضار هذا التصور مبدئيا.

يجيب فوكو في رده على مقولة السلطة في ملك "طبقة" وملكيتها لها أساسها الغلبة: «إن السلطة لا تمارس نفسها بهذا النحو... فهي استراتيجية أكثر منها ملكية... فهي تمارس أكثر مما تتملك، ليست حقا تحتفظ به لنفسها الطبقة السائدة وتحتكره، بل هي مفعول مواقعها الاستراتيجية... وسيؤكد فوكو من خلال تحليله للأوامر الاستبدادية بالحبس أو النفي والتي كان يصدرها الملوك، أن تعسف السلطان لا يتجه من أعلى إلى أسفل، كصفة لسلطته المتعالية، بل هو استجابة لطلب يتقدم به إليه أبسط الناس والآباء والجيران والزملاء الذين يرغبون في حبس أحد مثيري الفتن التافهين أو المحرضين على الشغب» (دلوز ص٣١...)، مع التنبيه إلى أن كلمة "استراتيجية" تستعمل عنده عادة بثلاثة معان: أولا) للتدليل على اختيار الوسائل المستخدمة للوصول إلى غاية معينة. ثانيا) الطريقة التي نحاول التأثير بها على الغير. ثالثا) مجمل الأساليب المستخدمة في مجابهة ما. (العيادي، ١٩٩٤، ص٦٤).

عندما يتعلق الأمر بنقطة حساسة كالاستبداد وممارسة السلطة، لا بد من التحديد الدقيق للمفاهيم والعبارات، لا يمكن لفوكو أن يقدم طرحا مُرضيا وسليما لسلطان "مستبد" يستجيب للطلبات المقدمة من طرف أبسط الناس! لا شك أن صفة الاستبداد هنا هي في غير محلها. إن المستبد يدعي، مثلا، أن سبارتاكوس (زعيم العبيد الثوار الذي أقض مضاجع روما سنتين قبل أن يقتل سنة ٧١ ق.م) تافه ومثير للفتن والشغب ولا ينتظر حكم عامة الشعب، إن تعسف السلطان هنا تعسف يتجه من الأعلى إلى الأسفل، إنه – عكس ما زعم فوكو – يجسد السلطة المتعالية، وهي ذات الملاحظة التي نسجلها ونسحبها على عدد لا يعد من الممارسات السلطوية عبر التاريخ، يهمنا منها في موضوعنا، وعلى سبيل العد لا الحصر، سلوك جباة الضرائب المجحفين في بلاد المغرب، زمن بعض ولاة بني أمية، وهو السلوك الذي سيفجر ثورة الخوارج كما سنرى.

إن "المستبد" في هذه الحالات هو الذي فسر كيف شاء "إثارة الفتن"، كما أنه مارس سلطته كيف شاء في جبايته للضرائب التعسفية، وفي كلتا الحالتين لم يكن الأمر برغبة من الناس البسطاء. ولعل هذا ما جعل فوكو يقر بأنه حيثما قامت السلطة إلا وترتبت عنها مقاومة، أو بالأحرى مقاومات، لأن المقاومة عنده تتخذ صورا وأشكالا متنوعة: المقاومة العنيفة، والمقاومة المتوحشة، والمقاومة الضرورية، والمقاومة المنعزلة، والمقاومة الميالة إلى الصلح، والمقاومة الهادفة لتحقيق مصلحة... وهي كلها لا تتحقق إلا في حقل استراتيجي

لعلاقات قوى. (حفريات المعرفة، ص١٢٥)، دون أن يجرفنا ذلك إلى اختزال الحكم على السلطة في أنها هيئة سلبية وظيفتها تتلخص في ممارسة القمع، إنها أكثر من ذلك بكثير، إنها شبكة منتجة تمر عبر الجسم الاجتماعي كله، وهذا ما حاولت إظهاره، يقول فوكو، في كتابي "المراقبة والعقاب" (نظام الخطاب، ص٧٤).

لنوضح الغموض الذي يكتنف فكر فوكو نقول: إنه يعتبر السلطة ممارسة بطريقة أو بأخرى، وهذا صحيح، ولتفسير ذلك لا بد أن نُذكّر بأن للمال سلطة، وللجمال سلطة، وللتقاليد سلطة، وللأخلاق سلطة، وللجنس سلطة، وللذات سلطة... إنها "رموز السلطة"، إننا بهذا التحليل وعبره نوسع، ونعمق، ما صاغه بورديو(١٩٨٦) عن مدلولات "الرمز والسلطة"، قبل أن نتساءل بعد: ما الذي أكسب هذه "الرموز" سلطتها؟

إن العامل السيكوسوسيولوجي (بولنتزاس١٩٨٣ ص١١٩...) شرط أساس لتفسير هذا اللغز. لنأخذ مثال الحب/الكره، بمستوياتهما المختلفة (حتى لا يتخذ هذا المثال دلالة جنسية صافية، ننبه إلى أنه مجرد مثال اخترناه من ضمن أمثلة عديدة يحددها الضابط السيكوسوسيولوجي كالخوف والغيرة وغيرهما...) فأنا أحب شيئا معينا إذن سيمارس علي نوعا من السلطة (إخضاع)، وسأسعى بالتالي إلى تملكه، أما إذا كرهت شيئا آخر فسأسعى لممارسة سلطتي عليه، ولو تمكنت منه لدمرته. وهنا سننقاد بطريقة جدلية إلى الدين (عقيدة – يسميها البعض أيديولوجيا دوغمائية – تنطوي على مقومات ثابتة). إن أقصى درجات الحب (الخضوع) هي العبادة وإذن الدين، حيث إن العبادة في الشرع خضوع وحب (القرضاوي ١٩٩٣ ص٣١...)، وبما أنني أحب دیانتي لدرجة العبادة، فذلك يفترض النقيض الأقصى له، أي أنني أكره أعداء ديانتي لدرجة التدمير. وهذا يقودنا للتساؤل: كيف يتعايش الناس رغم وجود كل هذا الاختلاف؟ والجواب الضروري لذلك هو أن التنازل شرط ضروري للتعايش.

إذا كنا قد جعلنا لكل "رمزٍ" سلطةً حددناها في علاقة قوى بقوى أخرى، فأي هذه الرموز "يعقل" ممارسة السلطة؟

إنه الكائن البشري قطعا: فقد يمارس الحيوان، غير الواعي طبعا، على الإنسان سلطة معينة، أو تحفة فنية جامدة تمارس على الإنسان سلطة من نوع آخر... وبالمثل قد يمارس الإنسان سلطة أخرى على الحيوان، لكن الحيوان لن "يفلسف" الأمور على هذا النحو، وبالتالي فإنه لا "يعقل"، وإن كان يحس، بأن سلطة ما قد مورست عليه، بينما "يعقل" الإنسان بأنه مارس سلطة على الحيوان.

بهذا الشكل فأوضح، وأنضج، أشكال ممارسة السلطة هي تلك التي يمارسها الإنسان على أخيه الإنسان، وهنا نتساءل، كما تساءل غيرنا (ألتوسير ١٩٨١ ص٨٨): ما هي حدود هذه السلطة، أليس لها من حد أو نهاية؟

الجواب الضروري لذلك هو النفي القاطع: ليس هناك من حد أو نهاية لممارسة السلطة، بما في ذلك الموت: الموت ذاته ليس نهاية لها، فكل الذين قتلوا في سبيل عقيدة معينة، داخل محور سلطة معين، يعتبرون "شهداء"، في عرف الذين يعتنقون نفس العقيدة، وهكذا ففي مواجهة روسيا القيصرية للثوار الشيوعيين يعتبر كل فريق بأن قتلاه "شهداء"، دائما يلصق نوع من القداسة، الدينية في الأخير، بهذا الشكل من أشكال العنف الذي نسميه الحرب: حتى حرب الأفيون مقدسة، والحرب في الولايات المتحدة ضد المخدرات مقدسة، والقتلى فيها شهداء... والحاصل أن الاستشهاد "رمز" أعلى لممارسة السلطة، يمارس فيه القتيل سلطته، من عليائه، على الأحياء الذين يفترض فيهم الثأر له، من جهة، وتقديسه، أو على الأقل احترامه، من جهة ثانية.

ممارسة الموت للسلطة تأخذ أشكالا مختلفة، ولو ممارسة مرحلية في بعض الأحيان: فعند واقعة الموت يصنِّف الأحياء أحد اثنين، مهما اختلفت درجات تأثرهم: إما مؤمن بالحياة بعد الموت، وبالتالي سيتيه الفكر في الحياة الأخرى، في الجنة والنار ومصائر الخلق. وإما كافر بذلك، سواء من الدهريين القدامى: ‹﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾› الجاثية ٢٤، أو الوجوديين/الملحدين المعاصرين، وهنا أيضا سيتيه الفكر فيما بعد الموت، خاصة وأن الوجود نفسه ما هو إلا توتر مستمر، وتحد متواصل، وهروب للذات من ذاتها، بحيث يصبح وجودها مجزءا كأشلاء متطايرة بدل أن تتوحد في كل متجانس: إن القلق الوجودي، وحده، يوقظ الإنسان من غفوته وينتشله من السقوط (هايدغر ١٩٨٦). لكن الموت يتحدى القلق الوجودي نفسه، ويخرسه: الموت هو العدم المطلق، والسديم الضبابي المظلم، الممتد بمد أفق الفكر اللاّ متناهي، ليتوقف الفكر الوجودي أمام واقعة الموت، وتتوقف معه عبارة سارتر، حواري هايدغر والمتجاوز له في آن واحد، كما لو أنها تأبى على الزمان صفة التمادي: "الموت هو الإحباط المحتمل بالنسبة لي، رغم أنه يقع خارج نطاق إمكانياتي... فضلا عن كونه يحرم الحياة من كل معنى..." (الوجود والعدم، ص٦١٧...) إنه مثير للغثيان... (الوجود والعدم، ص٦٥٨).

ثم، نحن أمام اكتشاف/امتداد ثان للموت/السلطة، من قِبَل فوكو، ما يسميه "السلطة الهائلة للموت"، وما يدفعه لأن يخصص الفصل الأخير من "إرادة المعرفة" لتحليلها تحت عنوان كبير: "حق الموت والسلطة على الحياة". تحليل عميق للقتل – عبر الحرب – من

أجل العيش، الذي غدا استراتيجية الدول راهنا من أجل دفاعها عن وجودها البيولوجي... ثم تحليل ثان أعمق للقتل – عبر عقوبة الإعدام – وحيث تتجلى سلطة فعل "الإحياء" أو رد فعله "الموت"... ثم تحليل ثالث تركيبي "لسلطان الموت" عبر أنظمة وقواعد الانضباط (السياستان: التشريحية والبيوسياسية) لتشكيل جسم "السلطة البيولوجية" في النهاية، التي ترتع في مرعى الموت بمختلف أشكاله، وخلف ذلك تتراءى أشكال "المقاومة" والحرص على هذا الذي تقوم الذات حارسا له، أي على الحياة والإنسان بما هو حي: الحرص على الحياة رغم كل الرموز السلطوية التي تحاصرنا، من كل جهة، و تضغط علينا، في كل حين.

محاور السلطة

لا ينقسم المجتمع إلى طبقات، إنما إلى أفراد، وإن كان هناك "صراع" فهو صراع أفراد لا "صراع طبقات"، والصراع يدعو إلى التحالف، والتحالف يجر إلى "محاور سلطة" وليس إلى طبقات. والعلاقة بين رموز السلطة، أو الصراع الذي ينشأ داخل المحور الواحد أو بين محاور متباينة، أو التحالف الذي يطفو على السطح أحيانا... مجموع هذه العلاقات نقترح نعتها ب: "علاقات سلطة".

إن انتماء جماعة من الناس لمحور سلطة واحد، لا يعني أن رموز السلطة التي تحركهم واحدة بالضرورة: فقد تتحرك مجموعة بشرية باتجاه هدف واحد مكونة "محور سلطة" لكن الرموز التي تحرك كل فرد تختلف، فهذا تحرك بدافع اقتصادي والآخر بدافع جنسي والثالث رغبة في الاستشهاد... فرموز السلطة إذن مختلفة رغم أن المحور واحد. وحتى في الحالات التي تكون العقيدة الموجهة للمحور واحدة، نظريا، فإن فهم هذه العقيدة ذاتها يختلف داخل المحور الواحد (الجماعة التي تكونه)، بل ربما من فرد لآخر، وغياب التجانس التام داخل "المحور السلطوي" هو ما يجعله قابلا للانفصام على نفسه في أي لحظة. هكذا نعتقد أننا نؤول نص البلاذري (ص١٤٩) أحسن عندما نقرأه هذه القراءة المختلفة: «لما فرغ أبو بكر من أمر أهل الردة رأى توجيه الجيوش إلى الشام، فكتب إلى أهل مكة، والطائف، واليمن، وجميع العرب بنجد والحجاز يستنفرهم للجهاد ويرغبهم فيه وفي غنائم الروم، فسارع الناس إليه بين محتسب وطامع. » لاحظ ما تحته خط حيث يمتزج الديني بالاقتصادي، وقارن مع الحديث النبوي، الذي يؤصل لهذه العلاقة: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى: فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه» (العسقلاني ج١ ص١١).

في أي علاقة سلطوية، لا وجود للموقف الوسط، الحياد لا وجود له إلا في مخيلاتنا، لأنه عند احتدام الصراع، أي صراع، تتكشف المواقف الحقيقية التي تجعل كل واحد ينضم للمحور الذي يرضي ميوله أو يدافع عن مصالحه، إن "الحياد في زمن الصراع تواطؤ" (كما يقول الروائي السوري حيدر حيدر)، ودفع التحليل بهذا الاتجاه يجعل من الحياد مجرد موقف سطحي يخفي الموقف الحقيقي ويختفي بمجرد احتدام الصراع، أما المحايد فلا محل له من الإعراب (حسين مروة).

لكن هل يعني ذلك أن الصراع يبقى صراع محاور ولا ينزل لمستوى الأفراد داخل المحور الواحد؟

قطعا لا، لأن ممارسة السلطة، كما أسلفنا، تتم على الأفراد أيضا. أي داخل كل محور على حدة تختفي ممارسات سلطة: سلطة المال، سلطة الجمال، سلطة الجنس... يجب إذن أن نميز بين "السلطة المحورية"، كسلطة جماعية، و"السلطة الفردية": علاقة الناس بعضهم ببعض كأفراد، أو علاقة الرموز المختلفة، أي ما يكون اليومي في التاريخ، وهي علاقات لا عد لها ولا حصر يسميها بروديل (١٩٨٧ ص٩) بالرتابة: إنها تحريضات واندفاعات وغرائز ونماذج أو طرائق والتزامات... متراكمة شذر مذر، تغرق فيها البشرية إلى النصف، وتشكل اليومي والرتيب. ولأنها تشكل هذا اليومي بالضبط فإن الذاكرة الجماعية، خاصة المدونة، لا تحتفظ بها عادة. وهي لأجل ذلك أيضا تبقى في حدود ممارسة السلطة الفردية التي لا تتدخل بشكل فاعل في التاريخ إلا بعد أن تكتسب أهمية أكبر – وهذا ما اقترحت نعته في مكان آخر (غوردو ٢٠٠٠) بالحدث/خارج التاريخ – أو من خلال السلطة الجماعية. لا يعني ذلك تغييب الفردانية من التاريخ – التاريخ لم يصنعه كل الناس بشكل متساو – لكن فقط التأكيد على التفاعل بين الفردانية والجماعية لتشكيل التاريخ البشري: فحب السلطان لجاريته يجعلها تمارس عليه سلطة عبر إملاءاتها ونزواتها، لكن ذلك لا يعدو كون هذه العلاقة السلطوية، علاقة فردية، وخطورتها لا شك ستتضاعف إذا قبل السلطان المعني آراء جاريته، في توريث الحكم مثلا، وطبقها على المجتمع، وسنرى لاحقا مثالا على هذا في بلاط الرستميين، لذلك حق لنا أن نتساءل: كم من عرش عصف به بسبب آراء الجواري؟

مثال آخر عن علاقة سلطوية من نوع مختلف (وهو بالمناسبة أيضا مثال عن الحدث/خارج التاريخ): نمت إحدى الفسائل وأصبحت يوما بعد يوم شجرة كبيرة، إن نموها حالة عادية طبيعية، وحتى البستاني المكلف بالحديقة لم ينتبه إلى أحد فروعها أثناء عملية التشذيب، أو أنه لاحظ الفرع ولم يعره أدنى اهتمام... إن نمو الأشجار لا يستدعي منا التدوين: فمئات الفروع تزهر كل يوم ومئات أخرى تموت، لكن فرع شجرتنا هذا سيكون سببا في مقتل السلطان المغربي الرشيد (الناصري ج٧ ص٤٣)، فهل يمكن اعتبار هذا الفرع "سبب" الأزمة السياسية العنيفة التي عصفت بالمغرب بعد السلطان المذكور، على اعتبار أن الأوضاع كانت تبدو هادئة حتى عشية مقتله؟ بعبارة أخرى، يثيرها عادة زملاؤنا الفلاسفة، إلى أي حد تتحمل رفة جناح الفراشة المسؤولية عن الاضطرابات الهوائية والأعاصير المدارية؟

يمكن أن نقدم، اعتمادا على الوقائع التاريخية، العشرات من الأمثلة عن علاقات سلطة مختلفة، بعضها مثير للغرابة فعلا، تتحكم فيها رموز سلطة تشكل اليومي والرتيب لنا جمعا: إن واقعنا الراهن قد تأسس على عدد كبير جدا من الأحداث التاريخية، لكنه تأسس أيضا، ومن المؤكد طبعا، على أضعاف هذا العدد من الأحداث خارج/التاريخية، والتي تساهم، بصمت، في حركة التاريخ.

هذه أمثلة عن علاقات سلطة داخل المحور الواحد والتي تسبب في كثير من الأحيان في تفجيره وبروز الصراع داخله، أما الصراع بين "محاور السلطة" فيعني في العمق أن تضادا ما قد وقع بين هذه المحاور في مصالحها، أو أن محورا ما يحاول احتواء محور، أو محاور أخرى، عبر أعمال العنف التي تجر إلى القتل والنهب والاغتصاب... وهي أفعال يرفضها المجتمع بين أفراده، وإن نظريا، بفعل أيديولوجيا القانون كعقد اجتماعي، لكن الحرب والثأر، وإبداعات بشرية أخرى، تحمل ضمنيا أيديولوجيا مبيحة، بل مشجعة على هذه الأفعال "الكلبونية" ضد المجتمعات الأخرى/الأعداء، حيث يتحول أكبر السفاحين إلى "بطل" يحق له أن يفخر ببطولاته/جرائمه (غوردو ٢٠٠٤). مع التنصيص على أن كل "محور سلطة" يظل، هو نفسه، قابلا للتصدع والانشقاق في أية لحظة، رغم أن عقيدة المحور الواحد تفترض ضمنيا رفض العنف بين أعضائه، بيد أن استحالة الحفاظ على هذه الوَحَدَة، بفعل تلاشي الانسجام المفترض نظريا بين أجزائها، يعود إلى غياب تجانس مطلق بين هذه الأجزاء نظرا لخاصية الوعي التي يتمتع بها الكائن البشري دون غيره من الكائنات.

الفصل الرابع
تطور السلطة في الإسلام وتأسيس المدن المغربية ضمن سيرورة الفتح الإسلامي

الـــــــــدين وتشـــــــــكل محـــــــــاور الســـــــــلطة
محور السلطة الإسلامي: التطور التاريخي والامتداد المجالي
محـــور الســـلطة الإســـلامي: تأســـيس المـــدن المغربيـــة

الدين وتشكل محاور السلطة

نسجل أولا حضور الدين في المجتمع، أي مجتمع (برنتشارد١٩٨٦) ، كأنما هو قدره المحتوم الذي لا مناص له منه. حتى أولئك الذين يعلنون بأنهم لا ينتمون لأي دين، أو أن "الدين أفيون الشعب" (ماركس ص١٦) يدينون بديانة معينة توجه محورهم السلطوي «ولعل ما يؤيد ذلك أننا نجد عبادات علمانية يسميها اللاهوتيون الديانات البديلة، نجدها حيثما زالت فكرة الله من التقويم الاجتماعي والسياسي لتحل محلها أفكار أخرى، وقيم مغايرة، مثل فكرة الدولة أو قيمة المجتمع» (جيب١٩٧٧ ص٣٣). كما أن نيتشه (١٩٦٤)، وغيره، عندما أعلن عن إعدام "الإله" لم يأت بجديد يذكر، لأن فرعون كان قد أعدمه منذ مدة عندما بنى صرحا وارتقى فوقه ثم رمى بالسهام «فردت إليه وهي ملطخة دما فقال: قد قتلت إله موسى» (الطبري ج١ ص٢٤١).

نسجل ثانيا أن التأكيد على تاريخية الدين، أي وجوده كمعطى تاريخي، لا يعني بالضرورة أنه يتنسل مما هو اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي، وأن رسالة الدين، كالعديد من القضايا الأخرى، ما زالت من «الرسالات التي تنتظر من يحل رموزها» (إلياد ص٢٩).

لا يهمنا هنا اختلاف الدين، ولا أصلا ماذا يقصد بالدين كدين، بقدر ما تهمنا الوظيفة التي يلعبها بين أتباعه، وهل إنكار وجوده يجرده فعلا من هذه الوظيفة؟ وإذا دفعنا بالسؤال أكثر، حتى وقتنا الراهن، نقول: هل نحن فعلا قد دخلنا عصر الإعلام الآلي وحرب النجوم ولم يعد هناك من يصدق "خرافات" الدين؟

يحدثنا جلال العظم، بأسى عميق، منذ أزيد من ثلث قرن (١٩٦٩ ص١٧٢...) عما سماه بالهستيريا الدينية التي تفجرت في مصر عقب انتشار أسطورة "ظهور العذراء"، التي ألهبت المخيلة الشعبية، فتسابق الناس لرؤيتها وراح ضحية ذلك العشرات من الأشخاص، رغم أن العصر لم يعد عصر الأنبياء والخوارق، على حد زعمه! لكننا نخاف أن يكون العظم قد خلّع أبوابا مفتوحة عندما راح يتهم العقل العربي بأنه عقل توغل في الخرافات والخزعبلات والدجل الخطير، عقل لا تاريخي، على حد تعبير العروي في كتابه: العرب والفكر التاريخي (ص٢٠٦)، الذي كتب على ظهر غلافه بأن الفكر العربي لم يستوعب مكاسب العقل الحديث من عقلانية وموضوعية وفعالية وإنسية... لذا فهو عقل غارق في اللامعقول إلى النصف، أو عقل مستقيل، كما زعم الجابري (١٩٨٤ ص٢٢٠)، بل لا يمكننا الحديث عن "عقل" عربي وإنما مجرد "مخيال خرافي" لدى العرب، كما ذهب لذلك الجويلي (١٩٩٣).

إن مثل هذه التحاليل تنتهي بهؤلاء المفكرين (العظم، العروي، الجابري، الجويلي) إلى مقارنة بين الغرب (العقلاني المتقدم)، والشرق (الخرافي المتخلف)، كما تنتهي بهم إلى تحميل الدين (الإسلام) مسؤولية هذا التخلف، وهكذا يظهر الغرب، كما يقول تيرنر (١٩٨١ ص١٥): «كمتلق للفضائل اليونانية (الفلسفة والديموقراطية والفردية)، بينما يظهر جمود الشرق الأوسط بفعل خصوصية اليهودية وانغلاقها من جهة، وتعصب الإسلام وبلادته من جهة أخرى».

في مطلع شهر مارس ١٩٩٣ م، أثارت قضية محلية ضجة كبيرة سرعان ما أصبحت عالمية، واختطفت الأضواء من كل الأحداث الكبرى، وأصبحت مادة خصبة لوسائل الإعلام الدولية: فعلى الضفة الأخرى للأطلنتي، وبعيدا عن عقل الخرافة العربي، وفي قلب العالم "الفرداني/ الديموقراطي /العقلاني" – الولايات المتحدة – ظهر مدع للنبوة يزعم أنه المسيح عيسى! إن ادعاء النبوة في حد ذاته لم يكن يشكل خطرا على أجهزة النموذج الاجتماعي/الأمني الأمريكي، بل ما كان يحيرها فعلا هو العدد الكبير من الأتباع/الجند الذين آمنوا بالمسيح الجديد ودافعوا عن دعواه، بحيث أصبح مكتب التحقيقات الفيدرالي (F.B.I) في حيرة من أمره أمام الظاهرة الغريبة التي فجرت ولاية تكساس، ولم تنته إلا مساء الاثنين ١٩/٠٤/١٩٩٣ بأن أشعل المتنبي، وأتباعه، النار في "قلعتهم" في انتحار جماعي، وصف على أنه جحيم بشري فظيع! (ومثل ذلك نموذج "الحقيقة السامية" التي ظهرت باليابان، رمز العقلانية والإلكترونيات، سنة ١٩٩٥).

قبل ذلك بأربع سنوات تقريبا ظهر لدى قبائل بني ورطناج (بنواحي مدينة تازة المغربية) مدع آخر للنبوة، ليس أية نبوة، بل نبوة محمد عليه السلام! ورغم أنه كان متأكدا من نبوته، فلم يتبعه أحد من عشيرته على الرغم من انتشار الجهل والأمية بينها؟

لا نريد عبر عقد هذه المقارنة أن نثبت بأن عقلية قبائل بني ورطناج هي أشد "عقلانية" من عقلية سكان تكساس، بل نريد فقط أن نضع آراء هؤلاء المتسائلين حول العقل العربي، وحده، وحول عقلانيته، موضع تساؤل بدورها؟ ولنقول من جديد: حقا إن رسالة الدين ما زالت من الرسالات التي تنتظر من يحل رموزها.

الغريب في الأمر أن الانتقادات التي توجه للدين، أي دين، تكون من طرف دين آخر: إما من طرف ديانة تتأسس أصلا كدين ثم تتحول إلى موضوع للفلسفة، فهي ديانة أولا وفلسفة ثانيا. وإما من طرف فلسفة سرعان ما تتحول إلى ديانة: فهي فلسفة أولا وديانة ثانيا (عندما تصبح أفكارها دوغمائية لدى معتنقيها، والأدلة التاريخية كثيرة: البوذية، الكونفوشية، المانوية...)، وكلاهما تتضمن عقيدة تُنظّر لمحور سلطوي معين.

إن الدين قد يفرغ من محتواه، أو يموت، وقد يتحول فعلا إلى "أفيون للشعب". أي إن كثيرا من الفئات الاجتماعية قد تستغل مبادئ الدين لتحقيق مصالحها الخاصة، هذا شيء أكيد، لكن ذلك لا يتم إلا إذا جهل عموم الناس البعد الغائب، أو المغيب، في الدين ، أي تهميش الجوانب الثورية فيه، لأن الدين لا يدعو للاستسلام والخضوع والاستغلال... وإلا فلن يعتنقه أحد أصلا!؟

فالمجتمع البشري فاسد أبدا، أو هو على الأقل يحتاج دائما إلى إصلاح، وهذا هو الشعار الذي ترفعه كل عقيدة: إصلاح الواقع الفاسد وتعويضه بواقع أفضل، فهي إذن مشروع إصلاحي شعاره تحقيق الخير للجميع. الخير الذي لن يتحقق في النهاية إلا منقوصا، لتنغلق الدائرة من جديد.

التعارض بين الواقع والدين، أي دين، تفرزه دائما السلطة السياسية لأنها تعمل على تمييعه، وبالتالي يزداد احتمال أن يصبح الدين مزيفا، ومن ثم احتياله على المجتمع. فالدين يقوم على مجموعة من المثاليات والأخلاقيات، التي ترسخت تاريخيا بين الناس، ويرفعها شعارا له، لكن السلطة السياسية – التي تولد من رحم الدين – هي التي تعمل على تطبيع هذه التعاليم داخل المجتمع، وبالتالي تتيح إمكانية تمييع الدين. هكذا فهذه المثالية المرفوعة كشعار للدين، كثيرا ما تلفظ أنفاسها بمجرد أن تتبلور السلطة السياسية.

إن التفكير الديني، بما هو تفكير اجتماعي ينظم ويؤطر سير المجموعات البشرية (محاور السلطة)، يفترض في مرحلة من مراحل تطوره انبثاق وتكشف الدولة كجهاز

سياسي، إن ذلك يعني بالضرورة أن التفكير السياسي يخرج من صلب التفكير الديني رغم أنه في كثير من الأحيان يرتد عليه وينفيه.

فالسياسي هو الديني في شكل جديد، شكل قد يزعم أنه ليس دينيا رغم أصوله الدينية، لكن من الاستحالة تصديق هذا الزعم، إذ لا قطيعة فعلية بين الديني والسياسي (ألتوسير ١٩٨١ ص٥٦، مارسي١٩٣٩ ص٧، بيرك١٩٣٦، آرون١٩٨٠ ص٤٩)، وحتى على فرض أن السياسي يستطيع أن يحقق القطيعة مع الديني ويرتفع عنه، فذلك لا ينفي عنه أنه خرج من صلبه: فهذا هو الجزاء الذي لا مفر منه لأي مجتمع "اختار" لنفسه أن يكون مجتمعا منظما. وبما أن الإنسان لا يمكنه أن يعيش إلا في جماعة، فإن الدولة، ولسنا هنا بصدد معالجة أشكالها النمطية، تبقى قدره المحتوم وقضاءه الذي لا مفر منه.

عندما تتفتق الدولة داخل المجموعة الاجتماعية (محور سلطة)، أي عندما يبدأ التشكيل السياسي في أخذ ملامحه كجهاز قانوني منظم وضابط لهذه المجموعة، ستحاول هذه أن تتوسع داخل المجال، ويعني ذلك اصطدامها مع مجموعات أخرى (محاور سلطة)، والسبيل الأكثر تجليا في التاريخ، لتحقيق التوسع هو الدخول في حرب معها، دون أن يفهم من قولنا أن التوسع هو الإمكانية الوحيدة لنشوب الحرب.

محور السلطة الإسلامي:
التطور التاريخي والامتداد المجالي

نعتبر مبدئيا أن موضوع ميلاد وتطور الدين الإسلامي من الدعوة الدينية إلى الدولة السياسية خلال القرنين الأول والثاني للهجرة (٧ م – ٨ م) مستغرق للغاية نظرا للبيبلوغرافيا الضخمة التي أنجزت في هذا الصدد، لذلك فإننا سنحاول تقديم قراءة مختلفة وتركيبية للامتداد الإسلامي خارج جزيرة العرب، دون أن نعرض لتفاصيل العمليات العسكرية للفتوحات الإسلامية (موضوع آخر مستغرق بدوره)، بل نريد أن نربطها بجذورها التاريخية منذ العهد النبوي، ونبرز الخط التطوري لامتدادها نحو بلاد المغرب كجزء من المناطق التي شملها الفتح.

تلعب الحرب دورا محوريا في تفسير هذا الامتداد، لأن مجرد التأكيد على مبدأ "الجهاد" في النص القرآني، (العسقلاني ج٦ كاملا) يعني ضمنيا ضرورة الدخول في علاقات حرب مع "الأعداء" (مبدئيا المجال الذي لا يخضع للإسلام)، ويدل هذا أيضا على أن الإسلام لم ينتشر دائما بالطرق السلمية، كما قد يتبادر إلى ذهن الكثيرين، بدعوى أن الجيش الإسلامي كان يقدم دائما للمناطق التي يغزوها خيارا من ثلاثة مضامين: الإسلام أو الجزية أو الحرب، ويضع الحرب في المستوى الثالث، لكنها تاريخيا كانت تقفز في غالب الأحيان للمستوى الأول (عمارة١٩٩٣ ص٤٧)، وهكذا فقد كان للسيف دوره الفاعل في هذا الشأن (علي عبد الرازق٢٠٠٦ص٥٨)، ومن ينكر ذلك يلغي الجهاد أصلا من الإسلام.

الحرب في الإسلام إذن تحمل اسم الجهاد، لكن الجهاد لا تكتمل دلالته الشرعية إلا إذا كان فعلا دينيا خالصا (أي في سبيل الله): «فالرجل يقاتل للمغنم، والرجل يقاتل للذكر، والرجل يقاتل ليرى مكانه، فمن في سبيل الله؟ قال (النبي): من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله» (العسقلاني ج٦ ص٣٤)، وهذا ما لا نستطيع تأكيده في كل الحالات، إذ عندما يتم استنفار الجنود فليس هناك ما يمكننا من الاطلاع على نفسيتهم وبالتالي فإننا نعجز عن ضبط "رموز السلطة" التي حركتهم للغزو، لن نستطيع طبعا أن نحدد من سيخرج لأجل الدين الخالص ممن سيخرج لأجل غنيمة خالصة. لذا ورغم كثرة الآيات الدالة على أن من يقتل في مواجهته للكفار هو شهيد وجزاؤه الجنة، فالظاهر أن للاستشهاد شروطا ينبغي توافرها، ولنا في دعاء النبي عليه السلام يوم بدر دليلا على ما نقول: «والذي نفس محمد بيده، لا يقاتلهم اليوم رجل فيقتل صابرا محتسبا، مقبلا غير مدبر،

إلا أدخله الله الجنة. قال عمير بن الحمام، أخو بني سلمة، وفي يده تمرات يأكلهن: بخ بخ، أفما بيني وبين أن أدخل الجنة إلا أن يقتلني هؤلاء، ثم قذف التمرات من يده وأخذ سيفه، فقاتل القوم حتى قتل» (ابن هشام م١ ص٦٢٧)، ولنقارن ذلك مع نص الشكوى التي تقدم بها وفد الخوارج المغاربة إلى هشام بن عبد الملك: «فخرج ميسرة في بضعة وعشرين رجلا فقدموا على هشام فلم يؤذن لهم فدخلوا على الأبرش (حاجب الخليفة) فقالوا: أبلغ أمير المؤمنين أن أميرنا يغزو بنا وبجنده، فإذا غنمنا نفلهم، ويقول: هذا أخلص لجهادنا، وإذا حاصرنا مدينة قدمنا وأخرهم، ويقول: هذا ازدياد في الأجر...» (ابن الأثير١٩٦٧ ج٣ ص٤٧). لكل هذا طالما أكد النص القرآني على دور النفس البشرية وطباعها وتقلباتها... (الأمر الذي أصبح يحتاج بدوره إلى جهاد آخر هو جهاد النفس) (ابن قيم الجوزية ١٩٩٢). والحاصل أن الذي يعتنق الإسلام وينخرط في محوره مفروض عليه الدفاع عنه، ليس هذا وحسب وإنما عليه نشره أيضا. وتقدم العقيدة الإسلامية في هذا الشأن مثالا رائعا عن الكسب الذي يجنيه من يقوم بهذه العملية الحربية، فهي تقنع معتنقها بأنه الرابح من مواجهاته مع الأعداء سواء انتصر فعلا أم لا: فإما النصر والغنيمة وإما الاستشهاد والجنة. هكذا يلتحم الديني بالدنيوي (رموز السلطة) لإعطاء الزخم الحقيقي لعمليات الغزو.

ابتدأ "الجهاد" بالمفهوم الإسلامي بعد الهجرة النبوية، قبل ذلك لم يكن العرب يعرفون له معنى. فلسنا ندري، بالضبط، ما الذي كانت عليه علاقات يثرب بمكة في "الجاهلية" (سحاب١٩٩٢، ننصح بقراءة العمل كله نظرا لأهميته التوثيقية). فباستثناء إشارات متفرقة هنا وهناك (مثلا وفد الأوس الذي اتصل به النبي في عكاظ، وكان قادما لعقد اتفاق مع قريش)، فليست لنا أدلة واضحة على نوعية العلاقة بين المركزين، وإن كان يغلب على الظن أنها كانت علاقات سلمية، إذ لم يكن من مصلحة قريش، على الأقل، بسبب مرور تجارتها (رحلة الصيف)، نحو الشمال بيثرب، أن تتوتر هذه العلاقة (كما كان من مصلحة يثرب في الواقع أن تحافظ عليها لأنها تتاجر وتحج سنويا إلى مكة).

لكن هذه العلاقة "السلمية" ستنقطع بمجرد الهجرة النبوية، إذ لم يعد بالإمكان أن تواصل النهج القديم. لقد أعلن الرسول عليه السلام القطيعة مع أدوات التواصل التقليدية، ونقصد هنا بالذات العصبية القبلية والروابط الدموية. فمن يريد أن يحكم المجال الحيوي لقبيلة معينة يمكنه أن يتكئ على آلية/إوالية "العصبية القبلية"، أما من يريد أن ينشئ دولة بطموح ممتد فإن هذه الآلية/الإوالية تصبح متجاوزة تماما، لأن مجال الدولة، أية دولة، يفترض أن يتشكل من عصبيات عدة، متباينة أو حتى متعارضة، ولا بد لذلك، ولكل من أراد توحيدها من حشد آليات/إواليات أخرى، غير العصبية القبلية (ما عجز ابن خلدون لاحقا عن فهمه)، وقد أدرك

النبي ذلك جيدا، وجاء الجواب عبر آصرة العقيدة – آصرة العقيدة أوثق من آصرة القرابة – وإنشاء محور سلطة إسلامي كان يفرض ذلك. وقد عبر النص القرآني عن ذلك أبلغ تعبير في قصة نوح مع ابنه (هود/٤٥)، وقصة إبراهيم مع أبيه (التوبة/١١٤، الزخرف/٢٦)، وفي التشهير بأبي لهب وزوجه في سورة المسد... كما عبر النبي عن ذلك عندما وضع يده في يد الأنصار، في بيعة العقبة الثانية، وقال: «بل الدم الدم، والهدم الهدم، أنا منكم وأنتم مني، أحارب من حاربتم وأسالم من سالمتم» (ابن هشام م١ ص٤٤٢)، موقف سيتأكد من خلال رفضه لدعوى عمه العباس، عقب بدر، أنه مسلم أخفى إسلامه (ابن هشام م١ ص١٠، م٢ ص٣)، رغم الموقف الذي كان قد وقفه العباس لصالح الدعوة الإسلامية في مراحلها العصيبة، وخصوصا مع بيعة العقبة الثانية (ابن هشام م١ ص٤٤١). فالحرب كانت وسيلة ضرورية لحسم النزاع، أو لنقل بأن الصراع بين المحور "الجاهلي" بكل موروثه العتيق مجسد في قريش/مكة (والذي يخفي وراءه نمط سلطة عشائري)، والمحور الإسلامي الفتي/يثرب، بطموحاته العريضة (والذي يطمح إلى تأسيس نمط سلطة دولتي)، قد وصل حد اللاّ رجعة إلا بانحسار أحد المحورين. مع الإشارة إلى أن الحديث عن "محور السلطة الجاهلي"، ومحاوره الفرعية، يحتاج منا إلى دراسة مختصة في الموضوع. أما مفهوم "نمط السلطة العشائري" فهو مفهوم ابتدعناه للدلالة على مجموع العلاقات السلطوية داخل المجتمعات العشائرية، التي دأبت الأنتروبولوجيا على نعتها بالبدائية/الوحشية/البرية... ونستطيع القول بأن كل المجتمعات البشرية قد مرت بمرحلة "نمط السلطة العشائري" لتصل لنمط أعلى وهو "نمط السلطة الدولتي"، أما المميزات الخاصة بكل شعب أو كل مجموعة بشرية فهي مميزات فرعية داخل هذا الجذع المشترك الذي هو إما عشائري أو دولتي.

قلنا بأن العباس نفسه هو من جس نبض الأنصار في العقبة الثانية، حتى يطمئن إلى أنهم قوم حرب، قادرين بالتالي على منع الرسول وحمايته، وقد جاء الرد على ذلك على لسان البراء بن معرور عندما قال: «والذي بعثك بالحق نبيا، لنمنعك مما نمنع منه أزرنا (نساءنا)... فنحن والله أبناء الحروب، وأهل الحلقة (السلاح) ورثناها كابرا عن كابر...» (ابن هشام م١ ص٤٤٢). وهكذا يتأكد أن الإسلام استفاد من الخبرة الحربية لعرب الجاهلية لتحقيق مشروعه السياسي.

لم يكن عرب الجاهلية يعرفون الجيش النظامي، أي ذاك النوع من البشر الذي شغله الشاغل هو الحرب والعمل الحربي. لا ينفي ذلك عنهم صفة الحرب بتاتا، فالحرب كانت جزء من حياتهم اليومية: يغيرون ويغار عليهم، لكن بعد انقضاء الغارة يعود الراعي لقطيعه والتاجر لتجارته وهلم جرا... كما أن الأعراف الجاهلية ابتكرت شيئا جديدا (الأشهر الحرم)

للاطمئنان والاستكانة، إلا أن هذه الأشهر (الحرم) نفسها قد انتهكت مرارا (حرب الفجار مثلا)، كما أن مواقعها من السنة كانت تتغير بحسب رغبة بعض القبائل وعلى رأسها قريش وسمت ذلك نسيئا (ابن هشام م١ ص١٨٤)، ثم جاء الإسلام أخيرا ليحسم الموضوع: ‹﴿يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه، قل قتال فيه كبير﴾› (البقرة/٢١٧)، ‹﴿إنما النسيء زيادة في الكفر يضل به الذين كفروا يحلونه عاما ويحرمونه عاما﴾› (التوبة/٣٧).

بعد الهجرة النبوية بدأ الرسول في تكوين جيش بمعناه المتخصص، صحيح أنه لم يكن متفرغا للحرب بصفة نهائية إذ ظل أفراده يمارسون أنشطة مدنية مختلفة، لكن مع ذلك فقد بدأ التخصص يلوح في الأفق. فالروايات التاريخية تحدثنا أن السرايا التي بعثها النبي قبل بدر بلغ عددها ثمانية (أي في أقل من سنتين)، فإذا أحصينا عدد السرايا والغزوات في مرحلة الإقامة النبوية بالمدينة (حوالي عشر سنوات) فإننا نعد حوالي خمس وستين. فإذا قارنا ذلك بعدد الأيام التي التقت فيها بكر وتغلب في البسوس، أو عبس وذبيان في داحس والغبراء، وكلاهما دامت أربعين سنة على ذمة الرواة، فإن أيام المواجهة الفعلية كانت معدودة على أصابع اليد (فحرب البسوس مثلا لم تزد فيها أيام المواجهة الحقيقية عن ستة، وهي: يوم النهي ويوم الذنائب ويوم واردات ويوم عنيزة ويوم القصيبات ويوم تحلاق اللمم)، من هنا نفهم النقلة النوعية الكبيرة في المجال الحربي التي سنها الرسول، والتي كان لها بالغ الأثر في انتصاراته اللاحقة.

فإذا أضفنا لذلك أن الخروج للجهاد عند المسلمين يجب أن ينظر إليه بكامل الجدية والصرامة، أدركنا التحول الآخر الذي أحدثه النبي على النظام الحربي التقليدي. فمنذ أول مواجهة حقيقية بين "الإسلام" و"الشرك" يتضح الفرق في طريقة الخروج للحرب. لا تهمنا هنا الأسباب التي دفعت قريشا لمعركة بدر، ولا أيضا ما دفع المسلمين إليها، لكن ما يهمنا هنا النظام الذي خرج به المسلمون: الطاعة لله والرسول، ونظام الصف الذي لم يألفه العرب، والذي اقتبس مباشرة من مؤسسة المسجد وشعيرة الصلاة... وفي المقابل نرى قريشا تخرج بالجواري والدفوف والخمور، وهو ما عبرت عنه الآية: ‹﴿كالذين خرجوا من ديارهم بطرا ورياء الناس﴾›الأنفال/٤٧.

من الناحية التاريخية نحن متأكدون أيضا أن النبي عليه السلام هو الذي أحدث بين مجتمعات القبائل، ولأول مرة في تاريخها، مبدأ تعمير الأرض بعد غزوها. ففي السابق كانت القبيلة تغير على القبيلة، بغية ثأر أو غنيمة، ثم تعود إلى مضاربها سواء حققت هدفها أم لا. لكن الرسول، وبعد العمليات الحربية الأولى، سيتخذ خطوة أخرى هي إخضاع المجال للدعوة الجديدة، وهذا يعني أن كل من سيستقر على ذلك المجال سيكون خاضعا لها، أي

لقوانينها، سواء كان هناك قبل الغزو أم بعده, وقد دشن الرسول هذه السياسة أولا في أراضي اليهود (بني قريظة وفدك ووادي القرى)، حيث أجلى اليهود عنها وعمرها المسلمون، كما فرض على أهل خيبر دفع الجزية مما يعني أن المجال قد أصبح خاضعا له. إن الغزو/الجهاد بهذا المضمون التاريخي ليس فعلا دينيا خالصا، بل هو أيضا فعل دنيوي، لكن على المسلم أن يقاتل من أجل الدين (الأجر والاستشهاد) أولا، ومن أجل الدنيا (الكسب المادي) ثانيا، وفي هذه الحالة لا يعود هناك أي تعارض بين المصلحة الشخصية والمصلحة العامة، قد يكسب المسلم الأجر والغنيمة معا، لكنه يؤمن قطعا بأن الاستشهاد أعلى درجة، لذلك فإن أي تغليب للجانب الدنيوي على الديني يجعل "الجهاد" مشكوكا فيه أصلا رغم كونه لا يتعارض مع ما هو دنيوي.

نظام "الغزوية" (أندرسون١٩٨٣ ص١٤٣) الذي دشنه الرسول إذن بعد هجرته إلى يثرب أصبح مصدرا هاما من مصادر الثروة للدولة الناشئة، أي منذ أن حلت "الغزوات" الإسلامية محل "الأيام" الجاهلية، والتي كادت بعضها (الغزوات) أن تشرخ الصف الإسلامي نفسه، كما حدث في توزيع غنائم حنين مثلا، لولا أن النبي/السياسي تدارك المسألة بذكاء عندما امتص غضب الأنصار بقوله: «ألا ترضون يا معشر الأنصار أن يذهب الناس بالشاة والبعير، وترجعوا برسول الله إلى رحالكم؟» (ابن هشام م٢ ص٤٩٩). ويؤكد ذلك، لاحقا، نظام المعاملة في الأموال وهو نظام معقد فرضته ظروف الحرب وعلاقة المحور الإسلامي بخصومه، فهناك: الغنيمة (الفيء) والجزية والخراج، وكلها مرتبطة بالغزوية، وكذا ما اصطلح عليه في الفقه الإسلامي بأراضي الفتح العنوة في مقابل أراضي الفتح الصلح، مما تطلب تنظيما خاصا ومعرفة دقيقة بظروف الحروب وكيفية إسلام أهل المناطق المختلفة (فيما يخص أرض المغرب يراجع الناصري ج١ ص٩٠، والوزاني١٩٩٣ ج٤ ص٥٨٠...).

كان ذلك يخفي أيضا إمكانية تفسير مشوهة للحقائق، خاصة بعد أن توسعت دار الإسلام، إذ كان بإمكان الأمير، إذا كان جائرا، أن يترجم مبدأ "الفتح عنوة" حسب هواه للزيادة في مداخيله المالية. ولنا في ثورة الخوارج ببلاد المغرب (١٢٢هـ) المثال الأقوى على ما نقول: «ثم إن عمر بن عبد الله المرادي، عامل طنجة وما والاها، أساء السيرة وتعدى في الصدقات والعشر وأراد تخميس البربر، وزعم أنهم فيء المسلمين، وذلك ما لم يرتكبه عامل قبله، وإنما كان الولاة يخمسون من لم يجب للإسلام» (ابن عذاري١٩٨٠ ج١ ص٥٠).

لكن إعلان الجهاد على قريش والجزيرة وحدها، يتناقض مع توتاليتارية الإسلام وتوجهاته العامة (أي فكرة العالمية)، لذلك جاءت الفتوحات الإسلامية لتزكي هذا التوجه

وتدعمه، وهو ما نلمسه بالخصوص في عهد الخلفاء الراشدين بل وحتى زمن الرسول نفسه. علينا أن نتذكر هنا صلح الحديبية الذي أعطى للإسلام مشروعية العمل داخل الجزيرة العربية، أي بين قبائلها، لكنه أعطاه أيضا شيئا آخر: فبمجرد أن وقع النبي عليه السلام الصلح أدرك أن صراعه مع قريش، وباقي القبائل العربية الأخرى، محسوم لصالحه لا محالة، طال الزمان أو قصر، وهو ما يفسر توجيه نظره إلى خارج حدود الجزيرة فيكاتب "ملوك الأرض" إذاك بشأن الإسلام (حميد الله ص١٤٠،١٣٥،١٠٩،١٠٠)، بل حول ممالكهم لاحقا إلى "دار حرب" عندما جس نبض الروم في معركة مؤتة، ثم أنفذ جيشا – وهو على فراش الموت – بقيادة أسامة بن زيد للثأر من هزيمة مؤتة، وهو العمل الذي أتمه أبو بكر، رغم اشتعال الجزيرة بفتن المرتدين.

كانت "دار الحرب" زمن النبي توازي دار الكفر (لاحظ كلمة "دار" التي توحي بتجانس المضمون وانغلاقه، في مواجهة مضمون آخر ل"دار" أخرى)، لكن بمجرد وفاته، وخاصة مع توالي الأحداث زمن الفتنة الكبرى، أصبح من الصعب إعطاء تحديد دقيق لدار الحرب، ذلك أن دار الإسلام أصلا هي المجال المعتنق نظريا لهذا الدين، وهذا يعني ضمنيا مبدأ أحادية الخلافة (أي تعميم خلافة واحدة على كل دار الإسلام)، وفي المقابل تقف دار الحرب التي ينبغي إعلان الحرب عليها.

كانت مسألة الإرث السياسي/الخلافة هي الصخرة التي تحطمت عليها وحدة الإسلام وفجرت محوره السلطوي، وذلك مهما كان حجم هذا الإرث السياسي، الذي عجز علي عبد الرازق عن إدراكه يوما (١٩٢٥ص٥٣) لأنه افتقر إلى الحس التاريخي، أي الوعي بأن كل واقع تاريخي هو نتاج تراكم تاريخي حتما. وقد كانت وفاة النبي بداية المحك الحقيقي لهذا المحور الذي سيبدأ في التمزق منذ تلك اللحظة ليعلن أن محاور جديدة تريد أن تبرز للوجود، وكان الحباب بن المنذر خير من عبر عن هذا الانشقاق عندما قال: «أنا جذيلها المحكك، وعذيقها المرجب، منا أمير ومنكم أمير» (ابن العربي١٩٨٣ ص٤٠)، لكننا نعرف كيف امتص أبو بكر أحداث السقيفة ليعيد للمحور توازنه من جديد، ولو إلى حين.

إن التصدع الذي برز مع الفتنة الكبرى في صراع علي ومعاوية، يدل على أن محور السلطة الأصلي الذي كونه الرسول لم يعد قادرا على مواكبة التطورات المستجدة، وعاجز عن استيعاب كل الأحداث المتواترة بسرعة، وأن محورا جديدا قد خرج من صلبه لينفيه، ومع كل هذا تم تمييع مفهوم "دار الحرب" مع تمييع مفهوم "الفئة الباغية:" "عمار تقتله الفئة الباغية" حسب مضمون الحديث النبوي (الطبري ج٣ ص٩٨)، وهي تهمة كان يتراشق بها المحوران معا.

فقد كون النبي محور سلطة متجانس لا يسير وفق الموروث القبلي القديم، بل دخلت في تحديد ملامحه عناصر ومقومات أخرى مستمدة من الدين الجديد. وقد استطاع هذا المحور أن يحافظ على وحدته طيلة فترة خلافة أبي بكر وعمر، رغم الهزة العنيفة التي تعرض لها في السقيفة، لكن الأحداث اللاحقة زمن عثمان والتي أودت بحياته، وخاصة الصراع بين علي ومعاوية، تؤكد أن محورا جديدا، أو محاور جديدة، قد خرجت من صلب المحور الأصلي لترتد عليه وتواجهه: هكذا اتسع مفهوم دار الحرب، وهكذا حاولت المحاور الجديدة استيلاد ذاتها في مجال جغرافي مغاير، وتؤكد التطورات اللاحقة أنها وجدت في بلاد المغرب أرضا خصبة للنمو، وبما أن هذه المحاور كانت تحمل سمة العداء التقليدي في مهدها الأصلي (جزيرة العرب)، فإنها وإذ انتقلت لبلاد المغرب ظلت تحمل نفس السمة، لكن يوحدها أصل مشترك هو الإسلام.

محور السلطة الإسلامي:

تأسيس المدن المغربية ضمن سيرورة الفتح الإسلامي

الفتح الإسلامي لبلاد المغرب، بشقيه: العسكري والمدني، تواصل على مدة طويلة، خلال هذه المدة وصل العرب إلى المنطقة ووصل معهم الإسلام: إننا ننظر لعملية الوصول هذه على أنها عملية مستمرة، منظمة، ومتجانسة: بلاد المشرق تبعث أبناءها إلى بلاد المغرب لفتحها ونشر الإسلام بها؟

لكننا بهذا نجهل، أو نتجاهل، سؤالا محوريا هاما: أي "شرق" نقصد، وبالتالي أي محتوى للإسلام وصل للمغرب؟

جغرافيا: الوافدون يأتون من الشرق، لكن ما هو المضمون العقدي والثقافي لهؤلاء الوافدين، هل هو مضمون واحد أم مضامين متعددة؟ هل الفتح فعلا عملية مستمرة، منظمة، ومتجانسة أم لا؟

بتحليلنا للمدة التي نعالجها، نلاحظ أولا ثلاث خلافات تعاقبت على بلاد المشرق ورثت إحداها الأخرى: الراشدة، فالأموية، ثم العباسية، لكن عندما نحلل موضوع الفتوحات لا نثير بدقة هذه المعضلة. صحيح أننا تعودنا على مطالعة عناوين من نوع: الفتوحات في عهد عثمان، أو فتوحات عبد الملك وفتوحات يزيد... لكننا نهمش الشرخ الذي حصل بين كل خلافة ووريثتها، وهو الشرخ الذي أحدث تغيرا ملحوظا على الإسلام السياسي بكل مكوناته، فجعل حول كل خلافة عددا من المناوئين لها والطاعنين في مشروعيتها والمطالبين بتغييرها، ومع مرور الزمن أصبح من الاستحالة العودة إلى "مضمون الحكم" بالصورة التي كان عليها زمن النبي عليه السلام وأبي بكر وعمر، أي الفترة التي ستتحول إلى "رمز" كان وما زال إلى اليوم عالقا بالذاكرة الجماعية الإسلامية التي ترى أنه النموذج الذي ينبغي تأسيس حكم إسلامي على منواله، لكن بدل تحقيق هذا النموذج أصبحت هناك تأويلات متعددة أفرزتها التطورات المتتالية التي لم تزد المشكلة إلا تعقيدا.

أكيد إذن أن الحملات الاستكشافية التي احتكت مع بلاد المغرب زمن عثمان بن عفان، هي غير حملة عقبة بن نافع على المنطقة، وهي غيرها حملات حسان أو الوافدين على تاهرت الرستمية أو فاس الإدريسية، أي أن عقيدة الوافدين قد تغيرت مع مرور الزمن. مع التذكير بأننا لم نعتبر الفتح، ومنذ البداية، عملا عسكريا خالصا، ولم نعتبر أنه انتهى مع

موسى بن نصير، إذ معروف مثلا أن الأدارسة لعبوا دورا كبيرا في نشر الإسلام بالمغرب الأقصى، مما يعني أن الفتح إلى ذلك التاريخ لم يكن قد حسم بعد.

لا نريد بطرح هذه الملاحظات أن نثير فقط فكرة أصبحت الآن قديمة جدا، مفادها أن ما جرى ببلاد المغرب لم يكن إلا انعكاسا طبيعيا لأحداث المشرق، والصراع السياسي والمذهبي الدائر فيها، بما أن المغرب أصبح جزء من الإمبراطورية العربية (سعد زغلول ص٤٥١، العروي١٩٨٢ ص٨٧)، وإنما نريد أن نتساءل: هل أصبح المغرب فعلا جزء من إمبراطورية عربية موحدة؟ وهل كان الإسلام فعلا يسعى عبر تشييد المدن، أو ترميمها، إلى التمهيد لتوحيد المنطقة؟ كما ذهب لذلك العروي (١٩٨٢ ص١٠٥).

لا بأس أن نعود هنا إلى نقطة أساس كنا قد أثرناها في المبحث السابق من هذا الفصل وتتعلق بمفهوم دار الحرب والتطورات التي طرأت عليه. إن القول بتوحيد المناطق الخاضعة للإسلام يقتضي تعميم خلافة واحدة عليها. لا نستطيع أن ننكر بأن بلاد المغرب في إحدى فترات الأمويين قد أصبحت خاضعة للشرق – نقصد الخضوع الاسمي على الأقل ونقفز بالتالي على ثورات المغرب خاصة الخوارج – وبالتالي فإن "الإمبراطورية العربية" الموحدة (النعت لزغلول والعروي، ونفضل نحن استعمال "الإمبراطورية الإسلامية") أصبحت تضم ما بين بلاد السند وبحر الظلمات، لكننا لا ننظر لهذه القراءة إلا بوصفها قراءة مستعجلة للأحداث، إذ أن التطورات اللاحقة تثبت عكس ذلك تماما، وتأسيس المدن، الذي اعتقد العروي أنه هدف لتوحيد المنطقة، يعكس في حد ذاته سمة التجزيء التي عرفتها بلاد المغرب منذ البداية، خاصة مع ظهور "المحاور الجانبية" ونجاحها في تشكيل كيانات سياسية خلال القرن الثاني الهجري (الرستميون– المدراريون – الأدارسة – الأغالبة – برغواطة...) والتي استفادت من موقعها التجاري لتغذي طموحها السياسي، مما يظهر «إمكانيات المنطقة من حيث تمويل الحركات السياسية وإقامة الدول في إطار معاكس لإطار الوحدة، أي في إطار التمزق الذي تميزت به المنطقة» على حد رأي القبلي (١٩٨٧ ص١٥).

نحن هنا حيال فكرتين متضادتين تماما: تزعم الأولى (العروي) بأن تأسيس المدن كان يهدف إلى تحقيق الوحدة التي يطمح إليها الإسلام، وتزعم الثانية (القبلي) بأن تكوين الإمارات، المدن إذن، دليل على إمكانيات المنطقة للسير بها نحو التجزئة!

لنضف إليهما فكرة ثالثة لم يتتبعها صاحبها لاستكشاف أبعادها الحقيقية، تبدو ظاهريا غريبة عن الفكرتين السابقتين، لكنها في العمق تطرح نفس الإشكال، يقول صاحبها (محمود إسماعيل١٩٨٥ ص١٤٤): «ليس غريبا أن يرضخ بربر المغرب الأوسط لزعامة إمام من

غير البربر (يقصد ابن رستم)، فإن كافة الدول التي قامات ببلاد المغرب حتى قيام الدولة الفاطمية اعتمدت على شخصيات من غير البربر بمنزلة دينية خاصة في معظم الأحيان».

قبل تركيب الأفكار الثلاثة، لا بأس أن نذيلها بالسؤال التالي: ما هو السبب الذي جعل شخصيات غير بربرية تقود البربر وتتزعمهم لإنشاء حركات سياسية (بنو صالح، بنو عصام، الرستميون، الأدارسة، الفاطميون...)؟ وقبل طرح هذا السؤال أيضا نسجل أننا لا ندري ما الذي حمل محمود إسماعيل على تعميم هذا الحكم (كافة الدول التي قامت بالمغرب قبل الفاطميين اعتمدت على غير البربر)، إذ نعرف بأن أبا قرة اليفرني (من زناتة) نجح في تكوين إمارة صفرية بتلمسان، وأبا القاسم سمكو بن واسول الصنهاجي أسس إمارة أخرى بسجلماسة.

سعى المحور الإسلامي الأصلي منذ البداية إلى الامتداد المجالي ووصل إلى بلاد المغرب وبدأ في تأسيس المدن (القيروان، تونس، مونستير، نكور... أي المدن التي كانت تدور في فلك خلافة المشرق عند تأسيسها)، وكان يسعى إلى تحقيق الوحدة وتثبيتها. لكن العملية انسحبت على مدة تاريخية طويلة، أثناءها حصلت انقسامات داخل المحور الأصلي وانبثقت عنه محاور جانبية أسست بدورها مدنا جديدة خاصة بها (تاهرت، سجلماسة، فاس... أي المدن التي تأسست أصلا في إطار انفصالي)، لهذا فبقدر ما كان المحور الأصلي يسعى لتحقيق الوحدة كانت المحاور الجانبية تطمح لتحقيق التجزئة والانفصال.

لكن المحاور الجانبية لا تنسى أنها خرجت من صلب المحور الأصلي، فهي ثقافيا تنتمي إليه رغم أنها سياسيا تريد الاستقلال عنه: إنها تشترك معه في حد أدنى من التصورات تجعلها تنتمي دائما للثقافة الإسلامية العامة، لكنها تريد أن تسير أمورها الدنيوية بمعزل عنه.

هناك إذن خلافات سياسية واختلافات حول قراءة وتأويل مشروع الحكم كما تبناه الإسلام، لكن هناك أيضا الانتماء إلى ثقافة واحدة وهي الثقافة الإسلامية التي حملها المسلمون لمختلف المناطق التي فتحوها ومنها بلاد المغرب، وتريد بالتالي أن تحل محل الموروث المغربي القديم، أي كل الثقافة التي تراكمت فيه إلى غاية مجيء الفاتحين، ويحصل الإنجاز العظيم عندما يشعر هؤلاء البربر فعلا أن موروثهم العتيق بكل قيمه ومقوماته ينبغي تجاوزه وتعويضه بالمحتوى الجديد، فتصبح العملية إذن قوة داخلية دافعة أكثر منها خارجية، ويصبح معها التطلع إلى هذا المحتوى الجديد تبنيا للمشروع الذي يقدمه والذي يشكل المثال النموذجي للبربر، وبما أن هذا المحتوى الإسلامي مقدم بلغة عربية، يصبح الإسلام والعربية يجسدان هذا المثال، وهو ما يفسر أن معظم الزعماء الأوائل كانوا

من غير البربر، إلى أن يحين الوقت الذي يتقن فيه البربر الإسلام، فيتساووا بالتالي مع العرب: إن هذه العملية الطويلة والمعقدة هي ما اصطلح على نعته بتعريب بلاد البربر: إنها في الواقع نشر للإسلام أكثر منها للعربية، لأن العربية في النهاية لم تكن إلا وسيلة، رغم كونها ضرورية لنشر الإسلام (خاصة لتأدية الصلاة)، وقد لعبت المدن دورا هاما لتحقيق هذا التغيير بوصفها أولا مراكز لاحتضان السلطة السياسية، وبوصفها ثانيا مؤهلة، أكثر من البادية، للتعبير عن الثقافة الجديدة.

نظر العروي إلى المدن بمدلولها الثقافي وعزلها عن شحنتها السياسية فبدت له عملية التأسيس تميل لتحقيق الوحدة، ونظر القبلي إلى المدن نفسها لكن بوصفها مراكز سياسية ونزع عنها بعدها الثقافي فبدت له تجنح نحو التجزئة، كل منهما وصف الفيل، كما في الأسطورة الشهيرة، انطلاقا من العضو الذي لمسه.

الباب الثالث

نتـــاج المـــدن

الفصل الخامس
المضمون الجديد
لمدن بلاد المغرب

المـــــدن مراكــــز الســــلطة الإســــلامية الجديـــدة

التنظـــــــيم الجديـــــــد للمجتمـــــــع المــــــديني

المدن مراكز السلطة الإسلامية الجديدة

حتى تتمكن محاور السلطة من خلق كيانات سياسية، أي حتى تنتقل من الدعوة إلى الدولة، لا بد لها أن تعتمد على القوة (عبد الرازق،ص٣٤...)، لكن الكيان السياسي «سرعان ما يسارع إلى البحث عن دعامة أخرى يستند عليها لضمان استمراره وإخفاء عورته السياسية (أي نشأته على أساس القوة)» (شقير١٩٨٧ص٥٢)، وهو ما يسمى المشروعية.

فالخلافة الراشدة بنت مشروعيتها على عدة معايير منها "معيار القرشية" و"السابقة إلى الدين" و"السن"، أما المشروعية الأموية فركزت أساسا على "القرشية" واعتبار مقتل عثمان يتضمن "توارث" السلطة في البيت الأموي، بينما رفع آل البيت شعار "الانتماء للبيت النبوي" أساسا لمشروعيتهم، قبل أن ينقسموا لاحقا إلى علويين شيعة وعباسيين ثم فاطميين، في حين عبر تيار الخوارج عن مشروعيته اعتمادا على مبدأ "الشورى" (ضريف١٩٨٧ص١٥...).

ففي الوقت الذي يرفع فيه أي محور سلطوي شعارا معينا يبرر مشروعيته في الحكم، فإنه لا يقوم فقط بمحاولة بناء كيان سياسي، وإنما يقوم، في الوقت نفسه، بتخريب كيان سياسي/محور سلطة آخر عن طريق الطعن في مشروعيته. وهذا المشروع السياسي في التاريخ الإسلامي يحتاج إلى مجال حضري، أي إلى "مدن".

لو رجعنا لتاريخ نشأة المدن بالشرق الأوسط لوجدنا أن المدينة تعتبر نتاجا لزراعة الحبوب (العصر النيوليثي)، أي لمرحلة الاستقرار وتخصيص الأراضي الخصبة للزراعة والأراضي الأقل خصوبة للرعي، ليظهر أسلوب الترحال: ظهور المدن والترحال إذن توأمان ناتجان عن تطور زراعة الحبوب (سيفرز ١٩٨٠ص٧٢).

ولو رجعنا لظهور المدن بشمال أفريقيا، وهي المدن الفينيقية، لوجدنا أنها تأسست أصلا لتكون مراكز تجارية، قبل أن تتطور وتصبح مراكز حضرية بمعنى مدن.

أما في تحليلنا للمدن الإسلامية الأولى ببلاد المغرب، فإننا نلاحظ أنها لم تتأسس نظرا لتطور طبيعي للريف، ولم تظهر نتيجة حاجيات اقتصادية ملحة، رغم أنها ستلعب دورا اقتصاديا كبيرا فيما بعد، بل جاءت استجابة لأغراض سياسية وعسكرية أساسا.

لكننا لاحظنا منذ البداية أن الفتح الإسلامي لم يكن عسكريا خالصا، رغم وجود الجانب العسكري فيه. ولم يكن بدويا خالصا، رغم وجود جانب البداوة فيه. بل كان إضافة لذلك حضريا أيضا: فقد ظهر الإسلام في مدينة (مكة) وتطور بها، وعندما اضطر النبي عليه السلام للهجرة فإنه هاجر إلى مدينة أخرى (يثرب) وليس إلى بادية، والأحاديث التي تمجد المدينة كثيرة (الغزالي١٩٨٦)، وفي القرآن أن ‹﴿الأعراب أشد كفرا ونفاقا﴾› (التوبة/ ٩٧)، و‹﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾› (الحجرات/١٤)، ‹﴿ومن الأعراب من يتخذ ما ينفق مغرما ويتربص بكم الدوائر عليهم دائرة السوء﴾› (التوبة/٩٨)... وأهم شعيرة في الإسلام هي الصلاة، وأفضل الصلوات صلاة الجمعة التي تقتضي عددا معينا من الناس لإقامتها أي المساجد الكبرى التي عادة ما تكون في الحواضر، فإذا أضفنا لذلك عددا من الأخلاقيات والتنظيمات الاجتماعية والاقتصادية المرتبطة بالمدينة (أميرشاهي١٩٩٠، كاهن١٩٥٩)، أدركنا أن الإسلام "دين حضري" بامتياز، وأن نشره كان صعبا في «غياب وجود جماعات حضرية» (بلانهول١٩٨٨ص١٩...).

لذا وعند حديثنا عن مضمون المدن الإسلامية الأولى ببلاد المغرب، لا ينبغي أن نغفل وظيفتها الأساس التي ظهرت لأجلها باعتبارها مراكز للحكم (شوفليي١٩٧٩ص٩...)، أو للسلطة الإسلامية كما أحدثها التاريخ الإسلامي، لأن تأسيس الملكيات اقترن دائما بالتمدن والاستقرار، بينما كانت الرياسة هي قاعدة الحكم عند المتنقلين الرحل، كما بين محمد كلاوي(١٩٨٧) بالنسبة لعرب ما قبل الإسلام، وفوكو(١٩٨٨) في تحليله للسلطة الرعوية في المجتمع العبري الشرقي والمسيحية الغربية. وهكذا «فدولة إسلامية، هي قبل كل شيء، أسرة حاكمة وعاصمة للملك التي تقام فيها صلوات الجمعة باسم السلطان، ومن العاصمة وحولها يبدأ مجال السلطة في التوسع بشكل ممتد ومستمر، وكلما أوغل في الامتداد إلا وأصبح شكليا وغير واضح» (بلانهول ص٢٣) حيث يتلاشى تدريجيا إلى أن نجد أنفسنا داخل مجال عاصمة أخرى. إننا أمام فسيفساء من العواصم والمجالات التابعة لها، وهي تعيش صراعات دموية مهلكة، مما جعلها لا تتبع دائما الخلافة بالمشرق. نتذكر، مثلا، أن عبد الرحمان بن حبيب، الذي أخذ ولاية أفريقية عنوة، أعلن بيعته للأمويين ثم العباسيين،

وإن فتر هذا الولاء بعد ذلك واقتصر على الاعتراف بهم اسميا، زمن أبي جعفر المنصور، ولم يبعث لهم الأموال السنوية المقررة، قبل أن يخلع بيعتهم من عنقه كما يخلع نعله من رجليه (القيرواني ص٩٦). وفي نكور أنشأ صالح بن منصور إمارة ساحلية مستقلة، كما أسس صالح بن طريف إمارة برغواطة التي قال عنها العروي (١٩٨٢ص١٠٤) بأنها نموذج عن "بربرة" الإسلام. وفي سبتة تكونت إمارة أخرى على يد أسرة بني عصام البربرية، بينما ظهرت بتلمسان إمارة خارجية مبكرة على يد أبي قرة اليفرني، لكن المصادر تسكت عنها تقريبا (بن عميرة١٩٨٤ص٨٦...)، وفي المقابل تسهب في الحديث عن الأدارسة الذين كونوا دولة عاصمتها فاس، وقبلها كانت إمارتا تاهرت وسجلماسة قد كونتا نظمهما السياسية الخاصة منذ مدة... ولعل كل هذا هو ما جعل العروي (١٩٨٢ص١١٠) يتحدث عن نظام المدن/الدول كنظام سياسي مبكر بالمنطقة، أما عن هذه المدن نفسها فكانت تحمل طابع المحاور التي أسستها وتعكس خصائصها العقدية طبعا، ومن ثم فهي تعكس سمة الصراع والتطاحن فيما بينها قبل أن تعكس الميل للعلاقات الودية.

فإذا كانت القيروان خاضعة نظريا للشرق، وحسم فيها الأمر لصالح المالكية منذ الفقيه سحنون (١٦٠هـ – ٢٤٠هـ / ٧٧٦م – ٨٥٤م)، ونكور تدين بالولاء للأمويين، وتدور بدورانهم من دمشق إلى قرطبة (ننبه إلى أن نكور كانت قد استقبلت عبد الرحمان الداخل أثناء فراره من الشرق، وقبيل عبوره للأندلس ١٣٨هـ/٧٥٥م)، وكانت تاهرت أباضية وسجلماسة صفرية منذ البداية، فإن تحديد هوية السلطة بفاس أمر غير واضح بدقة في الواقع، رغم أنها تبدو سنية الطابع. فالكتابات التي تؤرخ للشيعة (الأشعري١٩٥٠ ج١ص١٤٥) تشير إلى أن إدريس بن عبد الله كان شيعيا زيديا، (وهذا الموقف تبناه بعض المعاصرين كمحمود إسماعيل١٩٨٥ص١٣٥) بينما تشير كتابات أخرى (الاستبصار ص١٩٥، الخراج ص٢٩٦...) إلى أنه كان معتزليا تماما مثل زعيم أوربة إسحاق بن محمد الأوربي (تبنى هذا الموقف من المعاصرين: السعداني١٩٨٠ص١٨)، أما حسين مؤنس (١٩٩٢ج١ص٣٧٢) فيفتتح حديثه عن الأدارسة بأن يعلن أنه «من الأخطاء الشائعة القول بأن دولة الأدارسة دولة شيعية لأن مؤسسيها وأئمتها من أهل البيت، وقد غاب عن القائلين بذلك أن آل البيت لا يمكن أن يكونوا شيعة لأن الشيعة هم الذين يتشيعون لهم...» والقول بأن آل البيت لا يمكن أن يكونوا شيعة لا يقوم دليلا على عدم شيعية الأدارسة. فقد غاب عن ذهن حسين مؤنس أنه سينعت الدولة الفاطمية بأنها شيعية، بل إنه تتبع أصولها ليثبت شيعيتها، ونسي أن الشيعة العبيديين ينتسبون إلى الإمام جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي بن زين العابدين بن الحسين بن علي، فهم أيضا من آل البيت، وهم أبناء عمومة

الأدارسة (إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب)، فهؤلاء حسنيون وأولئك حسينيون، وكلاهما من آل البيت.

ورغم ذلك تبقى العديد من الأسئلة عالقة: هل نعتبر لقب الأمام الذي حمله إدريس الأول وكذا اغتياله من طرف زيدي هو سليمان بن جرير دلائل على تشيعه؟ (السنوسي١٩٨٦ص٦٨) أم هل نعتبر سكوت إدريس الأول والثاني عن الدعوة للتشيع تنازلا عن هذا المذهب؟ أم أن ذلك كان بمراعاة للأحوال العامة التي عرفها المغرب، ونحن نعلم أن الشيعة أحسن من يتقن أسلوب التقية، علما بأن أبا العيش الحسن بن كنون (من أواخر الأدارسة) أظهر تشيعه وأعلن تمذهبه على الناس؟ (على ذمة السعداني ص١٩، بينما نقرأ في الدرر السنية، ص١٠٧، بأن أبا العيش كان مروانيا، أما الإمام الإدريسي الذي أظهر تشيعه فهو القاسم بن محمد).

مهما يكن من أمر، فإن هذه الانتماءات العقدية المختلفة أحيانا، والمتناقضة أحيانا أخرى، كانت تدفع المحاور للصراع العنيف بينها. صراع بدأ بين ثلاثة محاور من أجل احتكام القيروان قبل أن يتطور بصورة مدهشة: المحور الأموي (ممثلا في الأسرة الفهرية)، والذي يشكل الامتداد التاريخي لمحور السلطة الإسلامي الأصلي والذي أصبح دولة منذ مدة طويلة، ومحور الخوارج الذي انقسم على ذاته إلى محورين فرعيين لم ينجحا بعد في تكوين دول، لكنهما لن يتأخرا في ذلك، إذ سينجح أبو القاسم سمكو بن واسول في تكوين إمارة صفرية بسجلماسة، أما الأباضيون فلجؤوا إلى تاهرت بعد طردهم من القيروان التي عادت من جديد لتخضع للمحور الأصلي ممثلا هذه المرة في آل البيت العباسيين الذين أقصوا بني أمية بعيدا إلى الأندلس حيث تحولوا من محور أصلي لمجرد محور فرعي، وحولوا معهم أنظار نكور التي كانت دائما مخلصة لهم. لكن محور آل البيت ظهر منذ البداية متصدعا على ذاته، وهذا التصدع الذي كان مركزه بلاد المشرق سرعان ما انتقل لبلاد المغرب، حيث نجح الأدارسة في القفز بمحورهم إلى تأسيس دولة عاصمتها فاس.

نعرف أن الصراع لم ينته عند هذا الحد بين العباسيين والأدارسة، وأن القيروان الأغلبية تورطت فيه باغتيال إدريس الأول، ثم مولاه راشد فيما بعد، لينفتح باب الصراع بين هذه المحاور على مصراعيه، كما أن إدريس الثاني فتح جبهة صراع جديدة على صفرية تلمسان وشدد الخناق على سجلماسة، وقد تواصل الصراع بين الأدارسة والمدراريين طيلة القرن الثالث الهجري، إلى غاية ٢٩٣هـ / ٩٠٥م، أي قبيل انهيار الإمارتين بقليل، حيث ستعلنان التبعية للعبيديين (لوسار١٩٦٩).

أما الأباضية والصفرية، فرغم أنهما وصلا إلى بلاد المغرب على بعير واحد، على ذمة المادة المصدرية التي بين أيدينا (التي تتفق على أن عكرمة مولى ابن عباس – زعيم الصفرية – وصل مع سلمة بن سعيد – زعيم الأباضية – إلى شمال أفريقيا على بعير واحد)، فإن ذلك لم يمنعهما من الاختلاف، بل والتناحر في عدة مناسبات (محمود إسماعيل١٩٨٥ص٤٧). فبعد أن انتصر الصفرية على الفهريين (ممثلي الأمويين بالقيروان) سنة ١٤٠هـ/٧٥٧م، وأصبحت أفريقية والقيروان خاضعة لهم، سارع الأباضيون بزعامة أبي الخطاب المعافري لمحاصرة القيروان ودخولها، بعد أن قتلوا زعيم الصفرية عبد الملك بن أبي الجعد (١٤١هـ). أما ما يروى «عن تعاون بينهما (الصفرية/الأباضية) في حصار عمر بن حفص بطبنة سنة ١٥٣هـ/٧٧٠م، فأمر مشكوك في صحته» (محمود إسماعيل ص١٠٢).

وحتى المصاهرة التي تمت بين أباضية تاهرت (أروى بنت عبد الرحمان بن رستم) مع صفرية سجلماسة (مدرار بن اليسع)، والتي يبدو أنها كانت تهدف ترميم المحور الخارجي، فإنها لم تتم في الواقع إلا بسبب تخوف الأباضية من اليسع الذي شغل الناس بحروبه وجبروته (محمود إسماعيل ص١٢٥). إذ مباشرة بعد وفاته ستندلع ثورات الأباضية على ابنه مدرار بسجلماسة، والمتتبع للدولة المدرارية يلاحظ أن الصراع المذهبي وانعكاساته لم تسلم منه الأسرة الحاكمة نفسها، والتزاوج الذي افترض فيه ترميم المحور نظريا لم يزده عمليا إلا انقساما: إذ معروف أن مدرار بن اليسع الذي تولى سنة ٢٠٨هـ/٨٢٣م، والذي تزوج من أروى بنت عبد الرحمان بن رستم، خلف منها ولدا سماه ميمونا، وكانت له زوجة أخرى صفرية تسمى "بقية" وكان لها منه أيضا ولد اسمه ميمون، وكان مدرار يفضل ابن الرستمية فولاه العهد، بل وتنازل له عن الحكم مما فجر صراعا عنيفا بين ميمون الصفري وميمون الأباضي، وانتهى الأمر إلى حروب دموية بين الصفرية والأباضية لم تنته إلا بنهاية المحورين معا على يد الفاطميين، هذا فضلا عن الانقسامات التي ستظهر على المحور الأباضي نفسه بتاهرت مع حركة النكار وما استتبعها من أحداث.

هكذا نلاحظ شبكة من العلاقات العدوانية بين هذه المحاور، وهي تعكس في العمق الخلافات المذهبية القائمة بينها، وتلعب المدينة/العاصمة دورا محوريا في هذا الصراع باعتبارها مركزا للسلطة (سامسونوفيتش١٩٨٨ص١٧٣). وبهذا نكون قد وقفنا على الطرف المناقض تماما للقبلي (١٩٨٧ص٥٧) عندما كتب في معرض تحليله لابن خلدون، بأن «المجتمع البدوي الذي يفرز الدولة وينتجها يعامل ككائن حي ينمو ويتطور إلى أن يصل... للحكم، أما المجتمع الحضري، فهو يبدو من خلال الفصول المخصصة له (في المقدمة)

عنصرا راكدا سلبيا مستسلما... وأقصى ما يمكن أن يقال عنه أنه من المجتمعات الحاضرة الغائبة التي لا يمكن الاستغناء عنها لأنها الضحية التي لا بد منها والتي تتحمل التاريخ ولا تشارك في صنعه».

فمنذ الخطوة الأولى، أي منذ أن يعلن بأن المجتمع البدوي "يفرز الدولة وينتجها" يتعثر التحليل الخلدوني وتتعثر معه استنتاجات القبلي كلها، ويكمن هذا التعثر في أن أول دولة أقيمت في الإسلام، وهي الدولة النبوية، تفتقت ونمت وتطورت داخل مجال حضري (مكة ⇐ يثرب)، وليس داخل بادية، أما المجتمع البدوي فيبدو، في الدولة النبوية، هو المنفعل وليس الفاعل في أغلب الأحيان. وعندما ظهرت المدينة الإسلامية الأولى ببلاد المغرب فإنها حافظت على نفس الخاصية، أي كونها أولا وقبل كل شيء مجال تركز السلطة، ويبقى الريف، نظريا، خاضعا لها، كما يبقى مجالا للتنافس بين المدن، رغم أنه يهاجمها أحيانا، إلا أن هذا الهجوم يبقى مقرونا دائما بضعف السلطة المركزية. وعليه فإن "المدينة" داخل هذا النسيج المعقد تبدو كأنها تعمل على تحقيق الوحدة، بينما يسعى "الريف" لإبطال هذا المشروع. والمسألة طبيعية بالنظر إلى أن التغيير الذي أحدثه الإسلام في المدينة المغربية إذاك كان أكبر بكثير مما أحدثه بالبادية (بيرك١٩٤٩، أوستاش١٩٥٦). فقد تمد مدينة نفوذها على المجال الريفي التابع لمدينة أخرى، كما حصل بالنسبة للأدارسة مع سجلماسة في عهد إدريس الثاني، لكن السلطة القائمة بها لن تسقط إلا بسقوط المدينة نفسها: سقوط العاصمة إذن يعني سقوط السلطة، وهو ما حصل بالنسبة لتلمسان، وإسقاط السلطة يعني إسقاط المدينة ومعها مجال نفوذها وهو ما استهدفه الأغالبة، وخلفهم العباسيون، من وراء اغتيال إدريس الأول ومولاه راشد.

ملامح التنظيم الجديد للمجتمع المديني

كيف يمكننا أن نرسم ملامح مجتمع مديني ذي علاقات مميزة في هذه الفترة المبكرة من تاريخ التمدين الإسلامي ببلاد المغرب؟

فباستثناء القيروان التي تطورت بشكل ملحوظ، فإن المدن الأخرى لم تكن قد وقفت بعد على قدميها كحواضر كبرى، لأنها كانت حديثة التأسيس. وهكذا وفيما يتعلق بالتنظيمات الحرفية فنحن نميل إلى تأكيد النتيجة التي توصل إليها كلود كاهن (١٩٥٩ص٢٧)، وهي أنها ظلت منظمة على الطريقة الرومانية/البيزنطية القديمة، ولكن ذلك لا يمنع من تدخل المؤثرات الإسلامية. إذ يفترض أن تتدخل الشريعة لتنظيم المعاملات والبيع والشراء... من خلال الحسبة والقضاء وغيرهما.

أما فيما يتعلق بعلاقة المدينة بالريف (اقتصاديا)، فواضح أن الملكيات العقارية الشاسعة كانت قد ترسخت بالمنطقة منذ مدة طويلة (الجنحاني١٩٨٠ص٣٦)، وكانت خاضعة لملاكين متغيبين لهم وظائف خاصة بالمدينة. فقد قدم بعض الوكلاء عند يزيد بن حاتم وقال له: «أعطيت في الفول الذي زرعناه في فحص القيروان كذا وكذا وذكر مالا جليلا... ونظر (يزيد) يوما في طريقه إلى غنم كثيرة، فقال: لمن هذه الغنم؟ فقالوا: لإسحاق ابنك» (القيرواني ص١٢١). ولم يكن الأمر يتعلق بالولاة فقط، بل كان القضاة أيضا يمتلكون الضياع خارج المدينة، فقد جاء على لسان قاضي أفريقية عبد الرحمان بن زياد (وقد عاصر الوالي يزيد بن حاتم): «إني أصبحت وقد بعد عهدي بالمصائب، فخفت أن أكون قد سقطت من عين الله، فلما أتاني هذا الغلام ذكر لي أن أكفأ عبيدي وأقومهم بضيعتي توفي، فزال عني الهم والغم واسترحت» (القيرواني ص١٢٩). وبقدر ما تشير هذه الرواية إلى أن بعض القضاة قد امتلكوا الضياع خارج المدن، بقدر ما تشير إلى الورع الذي امتازت به طائفة القضاة، أما امتلاكهم للضياع فأمر وارد بما أنهم لم يتقاضوا عن مهامهم أجرا.

يسحبنا ذلك بقوة للحديث عن علاقة هذه الفئة من الناس (القضاة) بالجسم السياسي الحاكم ومواقفها منه. فأفرادها كانوا يرفضون تولي هذه المهمة، ولعل هذا ما دعا الخشني (ت٣٦١هـ) لأن يخصص بابا من كتابه "قضاة قرطبة وعلماء أفريقية" (١٩٩٤ ص١٥...) لظاهرة عزوف العلماء عن القضاء: "باب من عرض عليه القضاء فأبى"، ومن تولاه لم يأخذ عنه أجرا، بل في أكثر من حالة نجد «رجال الشرطة يقودون الفقيه إلى المسجد ويرغمونه على القيام بالقضاء، وسحنون نفسه رفض القضاء أكثر من مرة، وعندما تولاه لم يعرف

الناس إن كانوا يعزونه أو يهنئونه ولم يتقاض عن ولايته راتبا» (مؤنس ج١ص٣٠٥). والفقيه أبو محرز رفض أن يجلس للقضاء إلا بعد أن أمر إبراهيم بن الأغلب صاحب شرطته (عامر بن المعتمر) أن «يجرجره من باب مقصورة الجامع فيقعد للنظر بين الخصوم» (القيرواني ص١٩٧). أما عبد الله بن عمر بن غانم فقد عرف بوقاره وحرمته وعدله بين الناس، كما عرف بنفوذه الكبير في المجتمع، يدل على ذلك أولا استمراره في القضاء رغم تعاقب الولاة على القيروان وتناحرهم واقتتالهم، ثم ثانيا الأحداث التي وقعت له مع بعضهم، وكذا مواقفه مع إبراهيم بن الأغلب، إلى درجة أنه لما مات قال ابن الأغلب: «والله ملكنا أفريقية ولا أمنا حتى مات ابن غانم» (القيرواني ص١٩٤...).

مثل هذه المواقف سجلها أيضا بعض الفقهاء مثل أبي محمد بن عبد الله بن فروخ الفارسي عندما أراد الخروج على روح بن حاتم، وكذا عندما بعث له هذا (روح) «يسأله عن دم البراغيث، هل ينجسه؟ فقال: يا عجبا يسألون عن دم البراغيث ولا يسألون عن دماء المسلمين! » (القيرواني ص١٤٦)، وكان ابن فروخ تاجرا، لكنه كان يغلق دكانه عندما يقبض الجند أجورهم، ولا يفتحها إلا بعد أن ينفقوا ما بأيديهم من مال، مما يعني أنه كان يشك في مصدر هذه الأموال (زغلول ص٣٣٦...).

إلى جانب الفقيه، نجد في مجتمع القيروان الزاهد الذي يتأثر لأحزان الناس ويعبر عن آلامهم، ويمثل البهلول بن راشد (ت.١٨٣هـ/٧٩٩م) نموذج الإنسان الذي يحتقر المال ويرفض منصب كبير القضاة وينتقد الأمراء... إنه يتكلم باسم السكان الحضريين ويساهم في تعميق إسلام المنطقة (العروي ١٩٨٢ص١١٥).

وإلى جانبه نجد "السجن"، أجل فالقيروان كانت تتوفر على سجن، وكان من بين نزلائه «عابد زمانه وورع عصره البهلول بن راشد» نفسه (القيرواني ص١٦٩)، وذلك زمن ولاية محمد بن مقاتل بن حكيم العكي (الذي ولي القيروان سنة ١٨١هـ) «فإنه ضربه بالسياط ظلما وحبسه، وكان ذلك سبب موته» (القيرواني ص١٦٩). هكذا نبدأ في اكتشاف الوجه الآخر للقيروان، وجه الجور والتعسف والمجون... فابن العكي المذكور «أساء السيرة واقتطع من أرزاق الجند مما جعل جند الشام وخراسان يخرجون عليه» (القيرواني ص١٧٠)، وأبو العباس عبد الله بن إبراهيم بن الأغلب (تولى سنة ١٩٧هـ) كان مجحفا في جباية الضرائب حيث «أمر صاحب خراجه ألا يأخذ من الناس العشر، ولكن يجعل على كل زوج تحرث به ثمانية دنانير أصاب أم لم يصب» (النويري ص٢٥٦)، ورغم اجتماع بعض العلماء ونصحهم له بأن يخفض الضرائب فإنه لم يستجب لهم، وظل الوضع على ما هو عليه، إلى غاية وفاته سنة ٢٠١هـ. وبعده تولى أخوه زيادة الله، وكان سكيرا يبالغ في الشرب وسفك

الدماء خاصة في جنده، مما جعل العديد من المدن تثور عليه، واضطربت أفريقية حتى «صارت نارا تتقد» (النويري ص٢٥٧).

هكذا تنغلق حدود "مجتمع التقاة" الذي تحدث عنه أندري جوليان (ج٢ص٦٢) – مجتمع ترأسه جماعة من الذين عزفوا عن السلطة والجاه مما حرم السلطة الرسمية من وسيلة للضغط عليهم – وتتكشف ملامح "مجتمع البغاة"، وتكون المدينة – القيروان – إذن قد استنفذت مرحلتها التأسيسية الأولى، ودخلت مرحلة البذخ والترف التي طالما تحدث عنها ابن خلدون بإسهاب. أما المدن الأخرى فكانت ما تزال في بداياتها الأولى، لذا غلبت عليها سمة البساطة: فجماعات الخوارج أشبه بالطرق الصوفية في تنظيمها من حيث كونها تنظيمات عقائدية تقوم على شيوخ ومريدين وأتباع تربط ببينهم روابط عقدية متينة، تتحول إلى روابط اقتصادية واجتماعية «فالأباضي أخ وحليف للأباضي في كل مكان، والتاجر الأباضي يأتمن التاجر الأباضي ويقرضه وهو واثق أنه سيرد الدين» (مؤنس ج١ص٣٦٦)، مجتمع تاهرت، بهذا المعنى، مجتمع بسيط جدا، ويكفي أن نذكر بأن بيت عبد الرحمان بن رستم، الذي عرف بورعه وزهده، لم يكن به إلا حصير فوقه جلد ووسادة ينام عليها، وسيفه ورمحه، وفرس مربوط في ناحية داره (محمود إسماعيل١٩٨٥ص٢٩٠). ورغم أن النكار خرجوا على ابنه عبد الوهاب فإنهم لم يطعنوا في ورعه وتقواه، بل كان خروجهم بسبب قانوني محض، وهو رغبتهم في مشاركته الحكم، ورفضهم مبدأ توريث الحكم. لذا فعبد الوهاب لم يختلف عن أبيه في بساطة عيشه، وهكذا فالمساواة النظرية في الإسلام، تجد تطبيقها في مجتمع تاهرت، والتسامح الديني مع اليهود والمسيحيين يذهب إلى أبعد الحدود، وللجميع حق الحوار والتعلم، كما لهم الحق في أموال الزكاة والخراج والضرائب الأخرى، إذا كانوا فقراء، والجميع، بما في ذلك أهل الذمة، مدعو للدفاع عن المدينة أثناء التهديد الخارجي، كما أنهم مسؤولون عن الأخلاق العامة وإقامة الحدود الشرعية بكل صرامة (جوليان ج٢ص٤٤...). الأباضية إذن التزمت ببساطة الإسلام ونقائه والتزم رجالها بالتقشف والزهد، وهكذا خلت بيوت الأئمة من الجواري والوصيفات ومظاهر الترف، ولم يكن هناك وزراء وحاشية، ولم يخلف الأباضية قصورا ومساجد شامخة، بل حافظوا على القصور البربرية العتيقة والمساجد البسيطة، ورغم وجود فئات تاجرة غنية فإنها التزمت بدورها بتقشف الأباضية وصفائها (مؤنس ج١ص٣٥٦). أما مجتمع سجلماسة الذي يبدو أنه نعم برخاء أكبر، بسبب مركزه التجاري الحساس (ابن حوقل ص٩٦)، فبدوره لم يشذ عن القاعدة، فقد عرف يزيد بن الأسود بالجد والعمل وتطبيق مبادئ الصفرية من حزم وشورى، كما أن المدراريين الأوائل عرفوا بحسن معاملتهم للناس وعدلهم الظاهر. وفي نكور امتاز صالح بن

منصور الحميري بالشدة فيما يتعلق بتطبيق الشريعة داخل إمارته، وقد تسبب له ذلك في ثورة البربر عليه، وكان ابنه المعتصم كثير العبادة شريف النفس، وكان صالح وابنه يصليان بالناس ويحفظان القرآن ويعيشان حياة بسيطة، رغم أن المنطقة عرفت برخائها وازدهارها التجاري (البكري ص٩٧...). أما الأدارسة فلم يؤثر عنهم «أنهم كانوا أصحاب قصور وانصراف إلى ترف أو نعيم مسرف» (مؤنس ج١ص٤٠٦)، بل إن قدامة بن جعفر نفسه، الذي عاش في البلاط العباسي، يعترف بأن «عدلهم فائض وسيرتهم حميدة» (ص٢٦٥)، مما يدفعنا إلى الموافقة على أن مجتمع الفترة (القرنان: ١ و٢هـ) بحواضر بلاد المغرب (أو على الأقل العواصم التي تناولناها بالدراسة) انبنى على «نموذجية ممثلي هذه البنية الجديدة من فقهاء وقراء وزهاد وقادة مثاليين نزهاء، بمعنى انبنى هذا الاعتراف المغربي على جهود هيئة حرة لا تمثل ولا تمارس سلطة قهرية تسلطية، أي تلك التي مثلت القيم والتصورات، وأنواع السلوك المتولد من الخطاب القرآني والحديث النبوي الشريف» (هاشم العلوي ج١ص٣٥٤).

فهل ستحافظ هذه المدن، بعد تجاوزها مرحلة التأسيس، على بساطتها؟ سؤال يرد عليه صاحب "المقدمة" (ص٣٥٨) بالنفي القاطع عندما يقرر بأن من خصوصيات المدينة في الإسلام أنها تكون بسيطة في بدايتها الأولى، وذلك لالتزامها بالسنة وتمسكها بالدين، لكنها لا تظل كذلك أبدا، إذ سرعان ما يتسرب إليها الترف وتفسد عقيدتها وهو ما يفسر تطورها في البنيان.

الفصل السادس

التراكم الأولي للتعريب والأسلمة

علاقة المدينة بالتراكم الأولي لتعريب/ أسلمة بلاد المغرب

الشرع والعرف: حدود العلاقة

علاقة المدينة بالتراكم الأولي لتعريب/أسلمة بلاد المغرب

من المؤكد حتما أن عملية التعريب/الأسلمة استغرقت فترة زمنية معينة، أو أنها انسابت تدريجيا على مدة تاريخية ما، ذلك أن تطبيق مبادئ الإسلام كان يحتاج إلى «تفكير وتجربة من طرف الحكام، وإلى بحث ودراسة من طرف الفقهاء والعلماء» (مؤنس ج١ص١٣٨). يعني ذلك إذن أن الطريقة التي تم بها الفتح الإسلامي، رغم كل الصعوبات، كانت أسرع بالمقارنة مع التطور الذي حصل على القوانين الإسلامية وكيفية تطبيقها.

فمنذ ٩٣هـ/٧١١م، أصبح المغرب نظريا جزء من الإمبراطورية الإسلامية، وهذه الإمبراطورية الجديدة مؤسسة على الديانة واللغة، فما هو تأثير هذه وتلك في بلاد المغرب؟

يجيبنا العروي (١٩٨٢ص...٨١) على ذلك بأنه من المغامرة الحديث عن تعريب بلاد المغرب في هذا المستوى، صحيح أن القيروان كانت منذ البداية مدينة عربية واستقبلت السكان الذين اندرست مدنهم، لاعبة بذلك دورا ثقافيا هاما، لكن حتى لو أخذنا بعين الاعتبار سهولة تغيير سكان المدن للغاتهم من أجل الضروريات السياسية والإدارية، فلا مجال للحديث عن تعريب سريع لبلاد المغرب. يتساءل العروي عن أي إسلام وأي تعريب يتحدث هؤلاء المؤرخون الذين يثيرون قضايا مغلوطة، ويتيهون في سراديب مغلوطة أيضا: فبلاد المغرب لم تكن مسيحية (مثل فرنسا في القرن ١٩م) تحولت إلى إسلام (القرن ١٩م أيضا)، بل يجب أن نتساءل عن نوعية اللاتينية التي كانت عليها ونوع الإسلام الذي أصبحت عليه.

جميل، في اعتقادنا، أن نثير مثل هذه الملاحظات، لكن الأجمل ألا ننسى (كمؤرخين) أن كل وضع تاريخي هو نتاج تراكم تاريخي حتما. وإذا كان الأمر كذلك جاز لنا أن نتحدث عن مستوى، ابتدائي، من مستويات تعريب وإسلام بلاد المغرب، وإلا كيف أصبحت البلاد

على ما هي عليه لاحقا؟ إن لفظ المغرب الذي أصبح يعوض الأسماء الرومانية القديمة، يوحي هو أيضا أن تعريبا ما قد حصل علينا أن نكشف مستوياته بدل أن ننكر وجوده.

فالرومان عندما اتصلوا ببلاد المغرب لم يهتموا كثيرا بالعنصر البشري ونمط عيشه، إلا بالقدر الذي يهمهم لاستغلال المنطقة، وعمدوا إلى تقسيم البلاد جغرافيا إلى أفريقيا ونوميديا وموريطانيا القيصرية والطنجية وجيتوليا، أما العرب فصحيح أنهم حافظوا ضمنيا على روح هذا التقسيم لما جعلوا المغرب أدنى وأوسط وأقصى وصحراء، لكنهم أضافوا لهذا التقسيم تقسيما يكاد يكون عرقيا، فصنفوا السكان إلى بربر بتر وبربر برانس، وراحوا ينقبون عن أصولهم ويبحثون في طرق عيشهم (أكنوش ص٢٦...).

وكأن الشعوب السابقة للعرب (رومان – وندال – بيزنطيون) كانت تحدد ضمنيا مجالا جغرافيا للبربر، وتحدد بالتالي مجالها الخاص بها، أي كما لو أنها تعلن بطريقة مكتومة أو صريحة بأنها لن تمتزج بالسكان المغاربة، لهذا نجد المدن الرومانية القديمة أشبه بالقلاع والحصون الضخمة منها إلى المدن. وكان يستوطنها الوافدون من الرومان أو الأهالي المرومنين، مما جعل السكان الأصليين «ينظرون إلى المدن الرومانية على أنها مراكز قمع أكثر من كونها مراكز تمدن وحضارة رومانية» (هاشم العلوي ج١ص٣٢٨). ورغم أن البيزنطيين حاولوا تكسير هذه القاعدة، فإن ذلك «اقتصر على المدن الكبرى مثل قرطاج أما غيرها من المدن كباغاية وسبيطلة وطبرسق... فقد ظلت مدن معسكرات... ومع الفتح الإسلامي فتحت أبواب المدن في وجه السكان المحليين، وبدأت تتحول تدريجيا من معسكرات إلى مدن» (مؤنس ج١ص١٩٥). أما المدن التي تأسست حديثا: (القيروان، تاهرت، نكور، سجلماسة، فاس وغيرها...) فكلها تأسست على أكتاف البربر وكانت بالتالي تضم أعدادا كبيرة منهم، فهي مدن عربية/بربرية منذ لحظة تأسيسها.

لقد «كان هناك اتصال مستمر – وإن كان عدائيا في بعض الأحيان – بين القبائل المحلية والفاتحين العرب. وكانت مناطق الاتصال الأولى في عملية نشر الإسلام، تلك المدن التي تمركزت بها تجريدات الفاتحين العرب، والتي أصبحت اللغة العربية تدريجيا هي اللغة المتداولة فيها ووسيلة الاتصال مع الحاميات المتواجدة بها» (إيكلمان١٩٨٩ج١ص٣٠). وقد لعب العنصر العددي، أي عدد العرب الذين قدموا إلى المنطقة، دورا كبيرا في هذه العملية. لكن ودون أن نغوص في حسابات تقديرية عن عدد العرب الوافدين، إذ أن دراسات أخرى قد أنجزت حول الموضوع (الطالبي١٩٨٥ ص٢٥...)، فإننا نتذكر القسم الشهير للخليفة الأموي هشام بن عبد الملك: «والله لأغضبن لهم غضبة عربية، ولأبعثن لهم جيشا أوله عندهم وآخره عندي، ثم لا تركت حصن بربري إلا

جعلت إلى جانبه خيمة قيسي أو يمني» (القيرواني ص٧٦). وطبعا استقطبت المدن والرباطات النسبة الكبرى من هذه الوفود، لذا نعتبر المراكز الحضرية منطلق نشر العربية والإسلام، «فقد اعتبرت سوقا تجارية كبيرة... تقام فيها حلقات الدرس في المساجد يؤمها الصبيان، ثم الشبان يلبسون زيا خاصا بأهل العلم والدراسة، وفي هذه الحلقات يقوم شيوخ كبار... من أمثال أسد بن الفرات وسحنون وعبد الرحمان بن زياد بن أنعم ويحي بن عمر وأبي عثمان سعيد بن الحداد» (مؤنس ج١ص٣٠٤)، إضافة إلى عشرات العلماء الذين وفدوا من الشرق خصيصا لغرض التعريب والأسلمة، والذين عرضت لهم كتب التراجم، مثل رياض النفوس، في أكثر من مناسبة (ج١ص٩٩-١١٧...).

ولو طالعنا كتب التراجم لوجدناها تحكي حكاية عمر بن يمكش البربري المستعرب (كان حيا سنة ١٤٠هـ/٧٥٧م)، الذي كان يقف في انتظار العرب القادمين عند مغمداس بأفرقية، ليملوه بعض ما يحفظون من القرآن فيكتبها على لوح ويعود لداره ليحفظها قبل أن يعود للطريق من جديد. مما يعني أن بعض البربر لم يتقنوا فقط اللغة العربية بل أتقنوا كتابتها وقراءتها أيضا، أي أنهم قد استعربوا وأسلموا لدرجة أنهم أصبحوا أشد عروبة وإسلاما من بعض العرب أنفسهم، خاصة مع انتشار الأفكار الخارجية بينهم وتحمسهم ليس للاطلاع عليها وحسب، بل والسعي لتطبيقها أيضا، عكس ما ذهب إليه بروكلمان (١٩٨٨ص١٨٢) عندما زعم بأن البربر اعتنقوا الفكر الخارجي للثورة على خلافة المشرق «وثبتوا في وجه جميع المحاولات الرامية إلى تعريبهم»، ناسيا، أو متناسيا، بأن اعتناق البربر للمبادئ الخارجية في حد ذاته جزء من تعريبهم. كما كتب حسن إبراهيم حسن (١٩٦٤ج٢ص٢٠٧) في معرض حديثه عن الأغالبة والأدارسة: «وأما عن جهل البربر وعدم استعدادهم للحضارة الإسلامية فكان من آثاره أن الإسلام لم يتوطن بين البربر وبين العرب النازلين في بلادهم منذ امتدت الفتوح الإسلامية إلى هذه البلاد، وهذا ما يفسر لنا انتشار مذهبي الخوارج والشيعة في بلاد المغرب».

أما أن الإسلام لم يتوطن بين البربر فأمر قد نجد تبريره في حداثة اتصالهم به، وإن كنا مع ذلك نرى رأيا مخالفا سنؤكده بعد حين، لكننا لم نفهم كيف أن العرب الذين استقروا ببلاد البربر أيضا لم يتوطن بينهم الإسلام؟ كيف يعقل هذا إذا كان هؤلاء القوم هم الذين حملوه وسعوا إلى نشره بالمنطقة؟ ثم ماذا نقول عن أسماء العلماء التي ذكرناها آنفا؟

لنعد الآن إلى عدم استيعاب البربر للإسلام، ولنعد أيضا قليلا إلى الوراء، وبالضبط إلى قبيل اندلاع ثورة الخوارج، ولنفحص النص الذي رواه ابن الأثير (١٩٦٧ج٣ص٤٧) جيدا: «فخرج ميسرة في بضعة وعشرين رجلا فقدموا على هشام فلم يؤذن لهم، فدخلوا على

الأبرش فقالوا: أبلغ أمير المؤمنين أن أميرنا يغزو بنا وبجنده، فإذا غنمنا نفلهم، ويقول: هذا أخلص لجهادنا، وإذا حاصرنا مدينة قدمنا وأخرهم، ويقول: هذا ازدياد في الأجر ومثلنا كفى إخوانه، ثم إنهم عمدوا إلى ماشيتنا فجعلوا يبقرون بطونها عن سخالها يطلبون الفراء الأبيض لأمير المؤمنين فيقتلون ألف شاة في جلد، فاحتملنا ذلك، ثم إنهم ساموا كل جميلة من بناتنا، فقلنا لم نجد هذا في كتاب ولا سنة ونحن مسلمون». فالظاهر من هذا القول أن القوم قد عرفوا الإسلام وألفوه، ليس هذا وحسب بل إنهم اطلعوا جيدا على الكتاب والسنة، وإذا كنا نقول بأن اعتناقهم الفكر الخارجي أو الشيعي دليل كاف على أنهم لم يستوعبوا تماما العربية والإسلام، جاز القول بالاستتباع بأن عرب الجزيرة العربية عندما اعتنقوا المبادئ الخارجية والشيعية وثاروا تحت لوائها كانوا أيضا يجهلون العربية والإسلام، وهذا منتهى السخف!

إن انتشار مذهبي الخوارج والشيعة في بلاد المغرب ليس ناتجا عن جهل البربر للإسلام، بل على العكس دليل على أنهم قد احتكوا به وفهموه في نقائه الأصلي بعيدا عن حياة الظلم والبذخ والترف، وهذا ما نلمسه من دراسة أربع إمارات نشأت بشمال أفريقيا (بنو رستم – بنو مدرار – الأدارسة – نكور) علما بأن الإمارة الأخيرة كانت سنية. فإلى حدود نهاية القرن الثاني الهجري، لم نعثر على أي نص يشير إلى التعسف في جباية الضرائب أو ظلم الرعية أو مباهاة الأمراء وتفاخرهم بإنشاء الدور والقصور...

ننبه مع ذلك إلى أننا لا نتحدث إلا عن مستوى ابتدائي، تراكم أولي، إن شئنا، من مستويات التعريب والأسلمة التي خضعت لها المنطقة والتي لعب فيها التمدين دورا كبيرا.التمدين الإسلامي في بلاد المغرب يعيد الحياة والانطلاق لمناطق كانت قد انزوت منذ مدة طويلة، «إن الريح تنفث طابع الشرق على هذا التدفق المدني الذي ينثر المدن بعيدا اتجاه الغرب باستمرار مثل القيروان وتيارت وفاس... حتى وإن انبثقت بعض العادات القديمة من تحت القناع» (ميكيل ص١٥٩). أجل فإن عادات قديمة ظلت طافية كبقع الزيت تعلن أن عملية التعريب والأسلمة ما زال أمامها شوط كبير تقطعه، وعليها أن تدافع عن نفسها حيال تراث البلدان التي تستقبلها حتى تثبت وجودها. لكن إثبات الوجود لا يعني إخراج نسخة بالكربون عن مجتمع الجزيرة العربية، إن التعريب لا يتم وفق مواصفات محددة، دقيقة، حتى نكون في النهاية أمام مجتمع واحد. نستطيع أن نتساءل مثلا، بغض النظر عن الاختلافات العديدة بين مجتمعي مصر والمغرب: لماذا اختفت اللهجة القبطية من مصر في حين ما زالت الديانة المسيحية حاضرة بها وفي المقابل لماذا اختفت الديانة المسيحية من المغرب وظلت الأمازيغية حاضرة إلى اليوم؟

لا شك أن المجتمعين يدركان أن بينهما اختلافات معينة، لكنهما يدركان في نفس الوقت أنهما ينتميان لنفس المجموعة التي خضعت للتعريب (أي ما نطلق عليه حاليا العالم العربي)، ويدركان أن تأثير العرب فيهما كان أقوى من مناطق أخرى (ما نسميه العالم الإسلامي حاليا): إن العربية التي وصلت لمصر والمغرب لم تعد هي "عربية" جزيرة العرب، إنها قد امتزجت بقبطية مصر في الحالة الأولى وبأمازيغية المغرب في الحالة الثانية، ولهذا السبب هناك لهجات مختلفة عن اللغة الفصحى. لو حصرنا نقاشنا في بلاد المغرب وأثرنا الإشكال المنهجي التالي: من أين جاءت "اللهجة" العامية – على اختلافاتها الجهوية – التي يتحدث بها المغاربة حاليا؟ بديهي أنها قد مرت بمرحلة تاريخية طويلة ومركبة، لكن الأكيد أنها "لهجة عربية"، صحيح أنها ليست فصيحة، لكنها عربية على كل حال (بغض النظر عما تحتويه من مفردات غير عربية).

لكن بلاد المغرب قبل الفتح الإسلامي يفترض أن لهجتها كانت هي الأمازيغية (بغض النظر هنا أيضا عما كانت تحتويه من مفردات غير أمازيغية) وهي الآن تتكلم لهجة عربية، فمتى حدثت الطفرة الانتقالية التي وضعت أولى لبنات هذا التحول أو التغيير؟

ليست مسألة تعريب بلاد المغرب مسألة غزو عسكري أو ديني، أو تجاري أو مدني أو غير ذلك... لأنها كل هذه العناصر مجتمعة، ويحصل الإنجاز الكبير في المجتمع عندما يقتنع أفراده بأن قيمهم متجاوزة ويعتنقون قيم الغزاة وكل شيء لديهم، ويصبحون بالتالي ينظرون إليهم كأعضاء منهم وليس بوصفهم غزاة، أما القيم الجديدة فغالبا «ما تحمل بدلالات جديدة أو يتغير هدفها عندما تنتقل إلى وضعيات وبنيات اجتماعية تختلف عن تلك التي نشأت وتطورت فيها في الأصل» (إيكلمان ج١ص١٥). فتشكيل المجتمع الإسلامي المغربي تتشارك في إنجاز ديناميته الثقافتان: "الشعبية" و"الرسمية"، إلا أن الحديث عن مجتمع إسلامي ذي ثقافتين متعارضتين متعايشتين في نفس الوقت، يثير في المستوى الذي نتحدث فيه أكثر من معضلة: فهل نعتبر "المدينة" مجال هيمنة الثقافة "الرسمية" في مقابل "البادية" مجال الثقافة "الشعبية"؟ أم هل نعتبر الثقافة "الرسمية" هي ثقافة العلماء والفقهاء (والمثقفين عموما)، بينما نقصر الثقافة "الشعبية" على العامة؟ وفي هذه الحالة ما هو المضمون الحقيقي للثقافتين معا: فهل الثقافة الرسمية هي ثقافة علماء السنة المالكيين، أم أئمة الشيعة والخوارج؟ وبالمثل هل الثقافة الشعبية هي ما نجده عند العامة الوافدين من بلاد المشرق، أم هي ثقافة البربر الذين اعتنقوا الإسلام، وهنا أيضا تواجهنا معضلة أخرى، فعن أي "بربر مسلمين" نتحدث: هل نموذج أوربة التي استقبلت إدريس الأول أم مسوفة التي احتضنت الخوارج أم نموذج برغواطة تامسنا؟

الشرع والعرف: حدود العلاقة

لإتمام الصورة التي شرعنا في الحديث عنها، عندما حاولنا إيجاد خصوصيات ما سميناه بالمرحلة الابتدائية أو التراكم الأولي للتعريب/الأسلمة، لا بد أن نُذكّر بعلاقة الشرع بالعرف، مع طرح بعض الأسئلة عن نوعية هذه العلاقة ومدى التفاعلات التي حصلت مبدئيا في هذه الفترة المبكرة من تاريخ اتصال الإسلام بالمنطقة.

إن علاقة الشرع بالعرف متفرعة عن علاقة أخرى وهي علاقة الإسلام الشعبي بالإسلام الرسمي. لا توحي هذه العلاقة دائما بالتنافر بل تفيد التكامل أيضا «وسيتم توسيع (الشرع) ليصبح قادرا على احتواء (العرف) تحت قاعدة... الضرورات تبيح المحظورات، وفي هذا الإطار تتموضع كتب النوازل والفتاوى»، كما كتب ضريف ذات يوم (١٩٨٧ص٦٧)، مع التنبيه إلى أن توسيع المصادر الشرعية لم يتم تحت قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات"، وإنما تحت باب المصالح المرسلة، أي المسكوت عنها، علما بأن هناك مصالح معتبرة: أقرها الشرع، ومصالح ملغاة: ألغاها الشرع.

فرغم أن النصوص القرآنية والسنية حاسمة مأخوذ بالتسليم به، إلا أن الأحكام الفقهية بمضامينها المختلفة كانت تستدعي قسطا من التأويل والتفسير، نظرا للمشاكل التي يطرحها تطبيق الشريعة في مختلف المناطق. وهكذا وعند «نهاية القرن الأول أخذت تطبق في مختلف المدن والولايات قواعد فقهية منفصلة ومختلفة استمدت من تفسيرات الفقهاء في كل بلد، وأصابها التعقيد بما في ذلك البلد من قوانين عرفية ونظم إدارية» (جيب١٩٧٤ص٢٠). لكن هذه القضايا الفقهية لا تعني بالضرورة الانفصال الفقهي عن الشرق، ففي أخبار القضاة في عهد ابن الأغلب، يذكر القيرواني (ص١٩٠...) أن القاضي عبد الله بن غانم كان يكاتب الإمام مالك في مكة ويستشير أبا يوسف قاضي القضاة بالمشرق في أموره الفقهية.

إلا أن ذلك لم يمنع من أن يتدخل العرف إلى جانب الشرع ويلوي ذراعه في كثير من الأحيان(مارسي١٩٣٩)، وهو ما ستعبر عنه المصادر الفقهية ب"العرف الفاسد" (أي ما كان مخالفا لنص الشارع، أو يجلب ضررا أو يدفع مصلحة)(زيدان١٩٨٥ص٢٥٣)، ويكفي أن نذكر أن أهل أفريقية في البداية لم يكونوا يفرقون بين الحلال والحرام، وكانت الخمر عندهم حلالا حتى وصل التابعون فبينوا تحريمها (زغلول ص٢٣٨)، كما أن المصادر، السنية، تماهي بين برغواطة والزندقة، وتعتبرها نموذجا عن بربرة الإسلام (بما في ذلك القرآن الذي كان يقرأ فيها بالبربرية). ويذكر البكري (ص٩١) أن بربر نكور ثاروا على صالح بن

منصور بزعامة رجل يدعى داود الرندي (من قبيلة نفزاوة) لأن شرائع الإسلام أثقلت عليهم، ويتابع (البكري) كلامه فيتحدث عن "توبة" البربر عن "ردتهم"، وللردة دلالة خاصة في الفقه الإسلامي، وهكذا عاد صالح بن منصور لإمارته من جديد.

فلا شك أن العادات البربرية القديمة التي تضرب بجذورها عميقا في التاريخ لم يكن من السهل تجاوزها ببساطة. وقد لاحظ بول باسكون منذ مدة (١٩٨٦) أن العديد من العادات المغربية المعاصرة تعود للفترة السابقة للإسلام، وقد وضع لائحة مفصلة بها، إلا أنه لم ينتبه إلى مسألة محيرة فعلا تتلخص في الارتباط العضوي بين (الفقهاء) و(الطُّلْبة) المسلمين، من جهة، وأعمال السحر والشعوذة والرقى والتمائم والبحث عن الكنوز... من جهة أخرى. هي أعمال ينفر منها الإسلام السني الأصيل ويتبرأ منها ويحرمها، لكنها مع ذلك تبدو ملتصقة به من خلال هؤلاء الرجال، في وقت كانت فيه غالبية المغاربة تعيش في الجهل والأمية، قد نجد في هذا الجهل وهذه الأمية تفسيرا لانتشار هذه الأفكار والأفعال، لكن ذلك لا يمنع الواقعة التاريخية من الحدوث، أي أن المفروض أن (رجال الدين) هؤلاء هم الذين يعلمون أولئك الأميين أصول الدين الإسلامي، فأي إسلام إذن سيعلمونهم؟

هكذا ينقلب هذا النوع من الفقهاء شيئا فشيئا عن مبدئهم الأصلي الذي وجدوا لأجله، وتنقلب بذلك رموز السلطة التي تحركهم من رموز مثالية: "العمل في الدنيا وانتظار الثواب في الآخرة"، (إحياء الغزالي، مقدمة ابن خلدون...) إلى رموز مادية: "البحث عن المقابل المادي في العالم الدنيوي"، وينقلبون بالتالي من "فقهاء" بالمعنى الإسلامي الأصيل، إلى أشباه "رجال الدين" بالمعنى المسيحي القروسطي.

أم ترى أن الواقع الاجتماعي بكل تعقيداته، أعرافه ومعتقداته، كان أكبر من المشروع الإسلامي نفسه، مشروع وصل منذ البداية مذبذبا ومنقسما على ذاته من خلال المحاور التي عبرت عنه، مما جعل التغيير أقل حدة مما كان يفترض أن يكون، فانتهى الأمر إلى تعايش بين إسلام "رسمي" لا يستوعبه إلا الراسخون في العلم، وآخر "شعبي" لعموم الناس؟ هاهنا نعتقد تختفي الجذور التاريخية العميقة التي تفسر نجاح الظواهر الدينية في القرون اللاحقة (المهدوية – التصوف – الزوايا...).

الفصل السابع
التعريب/ الأسلمة: نماذج تطبيقية

التـــــزاوج العرقـــــي العقـــــدي: ثـــــورة الخـــــوارج

الأســـــــــــــــــماء ودلالتهـــــــــــــــــا

التزاوج العرقي العقدي: ثورة الخوارج

أنجزت العديد من الأبحاث والدراسات حول الثورة التي اندلعت ببلاد المغرب سنة ١٢٢هـ (مؤنس، سالم، زغلول، إسماعيل، العروي، العلوي...)، وهي تنعتها حينا بثورة الخوارج وحينا آخر بثورة البربر، كما أنها تجمع على أن الأسباب الاقتصادية تكمن وراء اندلاعها. لنطالع مثلا الخلاصة التي توج بها الجنحاني بحثه (ص٢٢) عن جور ولاة بني أمية وتعسفهم في جباية الضرائب ببلاد المغرب: «فهل يمكن، بعد التعرف إلى ملامح هذه السياسة المالية، تفسير حركات المعارضة، والانتفاضات المسلحة ضد الخلافة الأموية بدون بحث الأسباب الاقتصادية؟»، نتيجة أكدها العلوي (ج١ص١٩٢) وبن عميرة (ص٦٢) وقبلهما العروي (١٩٨٢ص٨٩...) الذي زاد على ذلك أنها ثورة بربرية تعيد للذاكرة ثورات البربر في القرنين ٥م و٦م، والتي تجسد رفضهم لأي تسلط أجنبي على المنطقة، ناسيا، أو متناسيا، أن هذه الثورة خارجية قبل أن تكون بربرية، أي لها دلالة دينية/سياسية، أكثر من دلالتها العرقية الإثنية: إنها إحدى ثورات الإسلام على نفسه والتي فجرت محوره السلطوي.

إن البحث في أسباب هذه الثورة لاستنتاج دور العامل الاقتصادي فيها، في اعتقادنا، هو من قبيل تفسير الماء بعد الجهد بالماء، إذ منذ أن أعلن القيرواني (ص٧٣) وتبعه ابن عذاري – في نص شهير بالنسبة لتاريخ الفترة – عن جور جباة بني أمية في جمع الضرائب، لم يعد هناك مجال لادعاء أن العوامل الاقتصادية لم تكن وراء الثورات المسلحة التي اندلعت سنة ١٢٢هـ: «... إن عمر بن عبد الله المرادي، عامل طنجة وما والاها، أساء السيرة وتعدى في الصدقات والعشر، وأراد تخميس البربر، وزعم أنهم فيء المسلمين، وذلك ما لم يرتكبه عامل قبله، وإنما كان الولاة يخمسون من لم يجب للإسلام، فكان فعله

الذميم هذا سببا لنقض البلاد ووقوع الفتن العظيمة... » (ابن عذاري ج١ص٥٠)، فلا مجال لنكران دور العوامل الاقتصادية في الثورة الخارجية، ومن يفحص النصوص للخروج بهذه النتيجة هو كمن يفحص فيلا بالميكروسكوب، حسب تشبيه بوانكاريه الشهير، لكن الأكيد أنها (العوامل الاقتصادية) لم تكن وحدها بل في تفاعل مع غيرها من الأسباب، لذلك فالإشكال في العمق لا يكمن في إيجاد ربط منطقي للأسباب الاقتصادية بالثورة، بل في إيجاد ربط للبربر بالفكر الخارجي، ثم ربط الثورة بجذورها التاريخية العميقة.

ما يتبادر إلى الذهن لأول وهلة أن الفكر الخارجي عبر عن آلام وآمال البربر فاعتنقوه وثاروا تحت لوائه، وهذا أمر لا يخلو من صحة في كل الأحوال، لكن ماذا بعد ذلك؟

لنعد إلى النصوص من جديد، ونحاول فحصها بعناية ودقة. إننا نجدها تتفق على العبارات التالية: غنائم بلاد البربر، فيء البربر، تخميس البربر... لكن عندما نعود إلى عنوان الثورة نجده يرد تحت عبارتين مختلفتين: "ثورة البربر" و"ثورة الخوارج". قد يكون صحيحا أن كل البربر الذين شاركوا في الثورة كانوا يحملون فكرا خارجيا (رغم الفروق الفردية في فهم هذا الفكر بما أنهم ينتمون لمحور واحد)، لكن من المؤكد أنه لم يكن كل الخوارج من البربر. لنلاحظ الأسماء التالية وهي كلها لزعماء الثورة الخارجية: مسلمة بن سعيد (الذي أدخل الأباضية لبلاد المغرب) من عرب البصرة. أبو الخطاب المعافري، عربي من البلديين من جند طرابلس. طريف بن شمعون البرغواطي، يهودي أندلسي. ميسرة المطغري من البربر. عبد الرحمان بن رستم، تجمع النصوص على فارسيته. يزيد بن الأسود، من الأندلس وإن كانت الأحداث تؤكد زنجيته. عبد الأعلى بن حديج الأفريقي (خليفة ميسرة على طنجة) من أصول رومية...

نجدنا هنا أمام عناصر مختلفة تنتمي لمحور واحد هو المحور الخارجي، قد تكون هناك غلبة للعنصر البربري، بما أننا في أرض يفترض في غالبية سكانها أن يكونوا من البربر، لكن أن نقول بأن الثورة بربرية خالصة فهو أمر يرتفع عن الصحة، وما يؤكد رأينا أكثر أننا كنا أشرنا في الباب الأول من هذا البحث إلى أن الفتح الإسلامي لم يكن عسكريا صرفا بل كان أيضا هجرة مدنية: فعدد كبير من العرب، وأجناس أخرى، استقروا ببلاد المغرب وخلفوا أبناءهم وأحفادهم وتناسلوا وتكاثروا وأصبحوا يعرفون بالعرب البلديين، وهؤلاء البلديين أيضا كانوا مستهدفين من طرف الخلافة بالمشرق (خاصة ذرية عقبة وأبي المهاجر وموسى بن نصير) لأنهم اعتبروا أنفسهم الفاتحين الأصليين لبلاد المغرب وهم أولى بها، لذلك سيحاربون جند الشام (مؤنس ج١ص١٣٩). فإذا أضفنا لذلك الخوارج الذين وصلوا المنطقة بعد هزيمتهم في وقعة الحرة بالحجاز ٦٣هـ/٦٨٢م، وما تبعها من هزائم أمام الحجاج بن

يوسف والمهلب بن أبي صفرة، وكذا هجرة عدد كبير من الزبيريين، بعد مقتل عبد الله بن الزبير سنة ٧٣هـ/٦٩٢م، وكلهم من الحانقين على الخلافة الأموية، أدركنا أن انشقاق المحور الإسلامي الأصلي بالمشرق قد انتقل إلى بلاد المغرب ونقل معه جميع تناقضاته وصراعاته.

بعد أن حاولنا البرهنة على أن الثورة لم تكن في الواقع بربرية خالصة، نعود الآن إلى دور العامل الاقتصادي فيها لإبراز حجمه الحقيقي.

ليس الجنحاني الذي يرمي بكل ثقله على العوامل الاقتصادية، على اعتبار أن هم الأمويين الأكبر هو الزيادة في المداخيل المالية وملأ فراغ الخزينة، وأن ولاة المناطق كانوا يسعون لإرضائهم بسد هذه الثلمة. فقد ذكر محمد عمارة (١٩٧٧ص١٧٠) أن الدولة الأموية وضعت عدة شروط لإضفاء صفة "مسلم" على أي شخص، وبالتالي تسقط عنه الجزية، وهي:

- أن يكون الشخص مختتنا، والذين كانوا يسلمون لم يكونوا أطفالا حتى يسهل عليهم الختان.
- إقامة الفرائض.
- حسن الإسلام.
- قراءة سورة من القرآن، وهذا الشرط هو نوع من التعجيز لشخص لا يعرف اللغة العربية.

بيد أن تعاليق محمد عمارة على هذه الشروط تستدعي التوقف عندها، لأنها تبدو غير مقنعة تماما. فعن شرط الختان الذي استصعبه عمارة لكون الذين كانوا يسلمون لم يكونوا أطفالا، يمكن طرح السؤال التالي: هل عندما جهر النبي عليه السلام بدعوته كان كل من بمكة أطفالا صغارا؟ كم كان عمر عميه حمزة والعباس عندما أسلما، أو صديقيه أبي بكر وعمر، وكم كان عمر أبي سفيان، نفسه، زعيم الأمويين حينما أعلن إسلامه؟

لم نسمع في كتب السيرة أبدا أن واحدا من هؤلاء اشتكى من الختان بسبب سنه، لأن مسألة السن في هذا الموضوع لم تكن في يوم من الأيام لتثير كل هذه الضجة.

أما عن الشرط الذي اعتبره عمارة معجزا، وهو أن يطلب من شخص غير عربي قراءة سورة من القرآن بالعربية، فلا نعتبره نحن كذلك، لأننا لا نعتقد أن قراءة، أو حتى حفظ، سورة الكوثر أو الإخلاص أو المعوذتين... هو معجز حقا. ثم كيف يستقيم إسلام المرء، إذا كان الإسلام يقوم على خمسة فرائض، أهمها وهي الصلاة تقتضي، بدون جدال، حفظ الفاتحة

على الأقل، أما تلاوة القرآن فمن الضروري أن تكون بالعربية. إن التسامح في هذا الشرط يعني نسف الشرطين: الثاني (إقامة الصلاة) والثالث (حسن الإسلام)، لأن المعني بالأمر لم يسلم أصلا حتى يحسن إسلامه!

إن الشروط التي وضعها عمارة إذن لتبرير المداخيل المالية للأمويين بزيادة عدد الذين يدفعون الجزية، ومن ثم نقمتهم واستعدادهم للثورة، تبدو واهية وينبغي تجاوزها لتقصي الدوافع التاريخية الحقيقية لذلك.

لا سبيل إلى نكران أن تعسف ولاة بني أمية، عدا فترة خلافة عمر بن عبد العزيز القصيرة، في جباية الضرائب، تفسر بعض جوانب الثورة. فهي تفسر كيف أن الفكر الخارجي نجح في استمالة البربر وجعلهم وقودا للثورة، لكنها لا تفسر الثورة في حد ذاتها.

إن فكر الخوارج فكر معارضة سياسية منذ وقعة صفين، وهو يطعن في مشروعية ما عداه من أنظمة الحكم الإسلامية بدون استثناء، وثورته ببلاد المغرب هي حلقة من حلقات ثوراته المتتالية. وحتى لو افترضنا أن ولاة بني أمية كانوا على قدر كبير من العدالة وحسن السيرة، فإن ذلك لم يكن ليمنع الخوارج من الثورة، والدليل الأقوى على ما نقول هو أن المصادر كلها تتفق على عدل عمر بن عبد العزيز وحسن سيرته، لكن ذلك لم يمنع خوارج العراق من الثورة عليه (الطبري ج٤ص٦٢).

الخلاف إذن قانوني محض حول مشروعية الحكم، وهو خلاف قديم ومتواصل، يهدف الخوارج من ورائه، كغيرهم، إلى الوصول للسلطة ولا شيء غيرها يرضيهم، أما تعسف ولاة بني أمية على البربر، فظرفية خدمت مشروعهم السياسي وأحسنوا استغلالها بذكاء.

الأسماء ودلالتها

بغض النظر عن إعطاء أسماء عربية لأقاليم بلاد المغرب، التي كانت تحمل أسماء لاتينية، فإن التعريب طال أحياء المدن ودروبها أيضا. فأحياء القيروان مثلا، وكانت تحمل اسم الرحبات أو الحارات، اتخذت أسماء عربية خالصة: «رحبة القرشيين ورحبة الأنصار وحارة يحصب وحارة بني ناقد... ودرب المغيرة ودرب أزهر ودرب أم أيوب...» (مؤنس ج١ص٢٩٦).

ربما لا يبدو ذلك غريبا بالنظر إلى أن المدينة في الأصل عربية ولا بد لذلك أن تحمل أسماء عربية، وربما لا نستغرب أيضا إذا وجدنا أسماء عربية في تاهرت أو فاس أو سجلماسة أو نكور، رغم أنها تأسست في أرض البربر وبين ظهرانيهم، لكن أن نجد أسماء الأعلام البربرية نفسها عربية فأمر يثير الغرابة: فالبربري الثائر على زيادة الله الأغلبي والمعروف بالطنبذي اسمه الكامل منصور بن نصر. والذي استقبل إدريس بن عبد الله يسمى أبا ليلى إسحاق بن محمد بن عبد الحميد الأوربي. وفاتح الأندلس اسمه طارق بن زياد، ولا نجد الاسم البربري إلا بعد الصعود مع الجينيالوجيا ثلاثة أجيال، فهو: طارق بن زياد بن عبد الله بن ولغو الورفجومي الزناتي، إذا صح نسبه البربري.

على طول صفحات كتب التاريخ تبحث عن الأسماء البربرية لأشخاص بربر فلا نحظى إلا بزاد يسير: كسيلة، الكاهنة (التي لا يبدو اسمها، أو لقبها، بربريا على كل حال)، وابناها: يفرن ويزديان... أما أسماء البربر الأخرى فهي عربية خالصة. فالنصوص تحدثنا «قبل حسان بسنوات طويلة، عن قائد بربري كان يقف مع رجاله مع المسلمين في برقة اسمه هلال بن ثروان اللواتي، وهذا الاسم يدل على أن ثروان هذا دخل في الإسلام وولد له ابن فسماه هلالا» (مؤنس ج١ص١٠٧).

أين اختفت الأسماء البربرية إذن؟

من الواضح أن الذين ولدوا في ظل الإسلام كانوا يحملون تبعا لذلك أسماء عربية، أما الرجال الكبار والمسنون الذين أدركهم الإسلام واقتنعوا به واعتنقوه، فلا شك أنهم اقتنعوا أيضا، وعن وعي بما أنهم أصبحوا مسلمين، أن يتخذوا أسماء إسلامية: إنهم لا ينظرون إليها على أنها عربية، وإنما بوصفها إسلامية تحمل شحنة من الدين الجديد.

تماما كما نجد في مجتمع الجزيرة العربية مع مجيء الإسلام، اختفت الأسماء "الجاهلية" أو كادت. صحيح أننا نجد بقايا نادرة لأسماء "جاهلية"، وصحيح أيضا أننا نجد ترددا كثيرا

لأسماء: أبي بكر، عمر، علي، زيد، عثمان... وهي أسماء أعطيت لأصحابها في "الجاهلية"، بل إن اسم النبي: "محمد"، أعطي له في الجاهلية أيضا، لكن بعد أن عم الإسلام فإن هذه الأسماء أفرغت من شحنتها "الجاهلية" وأصبحت إسلامية خالصة، وأصبح ينظر إليها بهذا الوصف، فهي إسلامية عربية، لكن عروبة ما بعد الدعوة النبوية. هذا إضافة للأسماء التي تبدأ ب"عبد" والتي أصبحت تغطي نصف الأعلام الإسلامية، أليس "خير الأسماء ما عُبّد أو حُمّد" حسب مضمون الحديث النبوي الشريف؟ (الغزالي١٩٨٦ج٢ص٦١)، بل إن النبي عليه السلام بدل بعض الأسماء التي فيها "جاهلية" بأسماء ذات دلالة إسلامية، مثل العاص الذي حوله لعبد الله (البيهقي)، وبرة الذي حوله لزينب (البخاري ومسلم)...

أين حنظلة وهرمة وابن الهيبان وابن فسحم وابن سنجر وصخر وقصي وجديس وجرهم... وغيرها من عشرات الأسماء العربية قبل الإسلام، والتي تتردد عند الطبري وابن هشام...، في فترة ما قبل الدعوة؟

إنها اختفت لأنها "نجسة" مثلها مثل الدين والمعتقدات السابقة، إنها "جاهلية" وخالية من الحس الديني الحقيقي، من الشحنة الإسلامية. وحدها بقيت الأسماء العربية التي تحمل هذه الشحنة وتفخر بها من خلال مشاركتها في الإنجازات الإسلامية العظيمة. هكذا الأسماء البربرية آلت إلى نفس المصير، لقد ألغاها الإسلام لأنها ليست مدعاة فخر، أو لم تعد مدعاة فخر، إنها أيضا "جاهلية": لا أحد ينكر بأن عتبة كان شخصية فذة في المجتمع المكي، ولا أحد ينكر بأن كسيلة كان أيضا شخصية متميزة في المجتمع الأوْربي، لكن لا أحد بعد الآن سيسمي ابنه عتبة ولا كسيلة لأن الأول خصم لمحمد والثاني خصم لعقبة وكلاهما خصم للإسلام.

لقد بلغ من حب البربر في الانتساب للعرب أن نجد زاهدا مثل البهلول بن راشد، الذي شاع أنه بربري، أنه صنع طعاما للناس عندما أخبره بعضهم أن أصله عربي، فاحتفل بذلك وشكر الله وقال: «إنني كنت خائفا أن أكون منهم لما جاء فيهم من الحديث» (المالكي ج١ص٢٠٠...). ولا شك أن أمر هذا الحديث، الذي يبدو مقذعا في حق البربر، هو من قبيل حديث آخر كنا قد ذكرناه آنفا ينكر أن تكون للبربر مدن قبل مجيء الإسلام، فكلاهما لا ذكر له في كتب الحديث المختصة، لكن كلاهما دلالته الخفية بالغة، فالذي يذم البربر يحيلنا على المرجعية الذهنية السائدة إذاك: تفوق الجنس العربي على باقي الأجناس، والذي ينكر التمدين يشير إلى أن تاريخ البربر، تاريخهم الحقيقي، لم يبدأ إلا مع اتصال الإسلام بهم.

المصادر والمراجع

أولاً: بالعربية

- القرآن الكريم، دار الرشاد، الدار البيضاء.
- ابن الأبار، أبو عبد الله محمد، الحلة السيراء، تحقيق عبد الله أنيس الطباع، دار النشر للجامعيين، بيروت، ١٩٦٢.
- ابن أبي زرع، علي بن عبد الله، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والنشر، الرباط، ١٩٧٢.
- ابن الأثير، علي بن محمد، الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، ١٩٧٩.
- ابن جعفر، قدامة، كتاب الخراج، ليدن، ١٨٨٩، أعادت تصويره دار صادر، بيروت.
- ابن حوقل، أبو القاسم، صورة الأرض، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٩.
- ابن خرداذبه، عبيد الله، المسالك والممالك، ليدن، ١٨٨٩، أعادت تصويره دار صادر، بيروت.
- ابن خلدون، عبد الرحمان، المقدمة، دار الفكر، بيروت.
- ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أخبار ملوك العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الفكر، بيروت، ١٩٧١.
- ابن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، تحقيق إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٢.
- ابن صاحب الصلاة، عبد الملك، المن بالإمامة، تحقيق عبد الهادي التازي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٧.
- ابن عبد الحكم، عبد الرحمان، فتوح أفريقيا والأندلس، تحقيق عبد الله أنيس الطباع، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦٤.
- ابن عبد ربه، الحفيد، الاستبصار في عجائب الأمصار، نشر سعد زغلول عبد الحميد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٨٥.
- ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج. س. كولان ول. بروفنصال، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٠.

- ابن العربي، أبو بكر، العواصم من القواصم، تحقيق محب الدين الخطيب، المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٨٣.
- ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢.
- ابن القيم، الروح، تحقيق محمد إسكندر يلدا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٢.
- ابن منظور، لسان العرب المحيط، أعاد بناءه يوسف خياط، دار الجيل/دار لسان العرب، بيروت.
- ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي، دار الكنوز الأدبية.
- أبو العرب، محمد بن تميم، طبقات علماء أفريقية، تحقيق علي الشابي ونعيم اليافي، الدار التونسية للنشر، ١٩٦٨.
- الأبشيهي، شهاب الدين محمد، المستطرف في كل فن مستظرف، دار الفكر، بيروت.
- الإدريسي، الشريف، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، تحقيق مجموعة من الكتاب مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
- الأصفهاني، الراغب، معجم مفردات القرآن، تحقيق نديم مرعشلي، دار الفكر، بيروت.
- البكري، أبو عبيد، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب (جزء من المسالك والممالك)، نشر دوسلان، الجزائر، ١٩١١.
- البلاذري، أبو العباس أحمد، فتوح البلدان، تحقيق عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع، مؤسسة المعارف، بيروت، ١٩٨٧.
- الجمحي، محمد بن سلام، طبقات الشعراء، اللجنة الجامعية لنشر التراث العربي، دار النهضة، بيروت.
- الحميري، ابن عبد المنعم، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٤.
- الخشني، ابن أسد القيرواني، قضاة قرطبة وعلماء إفريقية، مراجعة عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٤.
- الدباغ، عبد الرحمان بن محمد، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تحقيق إبراهيم شبوح، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٦٨.

- السنوسي، محمد بن علي، الدرر السنية في أخبار السلالة الإدريسية، دار القلم، بيروت، ١٩٨٦.
- الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩١.
- العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق عبد العزيز بن باز، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٩.
- الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦.
- القرماني، أبو العباس أحمد الدمشقي، أخبار الدول وآثار الأول، عالم الكتب، بيروت.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣.
- القيرواني، الرقيق، تاريخ إفريقية والمغرب، تحقيق عبد الله العلي الزيدان وعز الدين عمر موسى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٠.
- المالكي، أبو عبد الله، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم وعبادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، نشر حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
- المراكشي، عبد الواحد، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تقديم ممدوح حقي، تعليق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العالمي، دار الكتاب، الدار البيضاء، ١٩٧٨.
- الناصري، أحمد بن خالد، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، ١٩٥٤.
- النويري، أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، ج٢٢ حققه مصطفى أحمد أبو ضيف بعنوان: تاريخ المغرب العربي في العصر الوسيط، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٨٤.
- الوزان، الحسن، وصف أفرقيا، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، ١٩٨٠.
- الوزاني، محمد المهدي، النوازل الصغرى، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة، المحمدية، ١٩٩٣.
- اليعقوبي، أحمد بن واضح، كتاب البلدان، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٩٥٧.

- إسماعيل، محمود، الحركات السرية في الإسلام: رؤية عصرية، دار القلم، بيروت، ١٩٧٣.
- إسماعيل، محمود، الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨٥.
- أكنوش، عبد اللطيف، تاريخ المؤسسات والوقائع الاجتماعية بالمغرب، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء.
- ألتوسير، لوي، مونتيسكيو: السياسة والتاريخ، ترجمة نادر ذكرى، دار التنوير، بيروت، ١٩٨١.
- أمين، سمير، التطور اللامتكافئ: دراسة في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطية، ترجمة برهان غليون، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠.
- أمين، سمير، الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية، ترجمة هنريت عبودي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠.
- أمين، سمير، التراكم على الصعيد العالمي: نقد نظرية التخلف، ترجمة حسن قبيسي، دار ابن خلدون، ١٩٨١.
- أندرسون، بيري، دولة الشرق الاستبدادية، ترجمة عمر بديع نظمي، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨٣.
- إيكلمان، ديل، الإسلام في المغرب، ترجمة محمد أعفيف، دار توبقال للنشر، ١٩٨٩.
- برتشارد، إفانز، الإناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الأناسين، ترجمة حسن قبيسي، دار الحداثة، ١٩٨٦.
- بروديل، فرناند، حركية الرأسمالية، ترجمة محمد البكري ومحمد بولعيد، منشورات عيون، الدار البيضاء، ١٩٨٧.
- بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة أمين فارس ومنير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٨.
- بن عبد الله، عبد العزيز، مظاهر الحضارة المغربية، الدار البيضاء، ١٩٥٧.
- بن عبد الله، عبد العزيز، الموسوعة المغربية للأعلام البشرية والحضارية / معلمة المدن والقبائل، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٧٧.
- بن عميرة، محمد، دور زناتة في الحركة المذهبية بالمغرب الإسلامي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٤.

- بورديو، بيير، الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٨٦.
- بولنتزاس، نيكوس، السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية، ترجمة عادل غنيم، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٨٣.
- بيضون، إبراهيم، تكون الاتجاهات السياسية في الإسلام الأول، دار اقرأ، بيروت، ١٩٨٦.
- توينبي، أرنولد، تاريخ البشرية، ترجمة نقولا زيادة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٨.
- تيرنر، بريان، ماركس ونهاية الاستشراق، ترجمة يزيد صايغ، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨١.
- الجابري، محمد عابد، نقد العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٤.
- الجنحاني، الحبيب، القيروان، الدار التونسية للنشر، ١٩٦٨.
- الجنحاني، الحبيب، دراسات مغربية في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠.
- جوليان، شارل أندري، تاريخ أفريقيا الشمالية، تعريب محمد مزالي والبشير بن سلامة، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٣.
- الجويلي، محمد، الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدس والمدنس، منشورات سيراس، تونس، ١٩٩٣.
- جيب، هاملتون، دراسات في حضارة الإسلام، تحرير ستانفورد شو – وليم بولك، ترجمة إحسان عباس ومحمد يوسف نجم ومحمود زايد، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٤.
- حسن، إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ١٩٦٤.
- حميد الله، محمد، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس، ١٩٨٧.
- زغلول، سعد عبد الحميد، تاريخ المغرب العربي، دار المعارف، ١٩٦٥.
- زيدان، عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، مكتبة القدس – مؤسسة الرسالة، بغداد، ١٩٨٥.
- سالم السيد، عبد العزيز، تاريخ المغرب الكبير، بيروت، ١٩٨١.

- السبتي، عبد الأحد (وحليمة فرحات)، المدينة في العصر الوسيط، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٤.
- سحاب، فيكتور، إيلاف قريش رحلة الشتاء والصيف، بيروت، ١٩٩٢.
- الطالبي، محمد، الدولة الأغلبية: التاريخ السياسي، ترجمة المنجي الصيادي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥.
- عبد الرازق، علي، الإسلام وأصول الحكم، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ٢٠٠٦.
- عبد الرحمان، عبد الهادي، جذور القوة الإسلامية: قراءة نقدية لتاريخ الدعوة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٨.
- العربي، إسماعيل، المدن المغربية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٤
- العروي، عبد الله، مفهوم الإيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٨.
- العروي،عبد الله، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- العظم، صادق جلال، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٩.
- العيادي، عبد العزيز، ميشال فوكو – المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤.
- عمارة، محمد، الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، المدرسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩.
- عمارة، محمد، الإسلام والسياسة: الرد على شبهات العلمانيين، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٣.
- غرومباوم، غوستاف، حضارة الإسلام، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، مراجعة عبد الحميد العبادي، مكتبة النصر فجالة.
- غلوب، جون باجون، الفتوحات العربية الكبرى، تعريب خيري حماد، القاهرة، ١٩٦٣.
- غوردو، عبد العزيز، افتراس اللحوم الآدمية: زيارة إلى التاريخ المقارن، منشورات جسور، وجدة، ٢٠٠٤.
- غوشيه، مارسيل (وبيار كلاستر)، أصل العنف والدولة، ترجمة علي حرب، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٥.

- فلوتن، فان، السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية، ترجمة حسن إبراهيم حسن وزكي إبراهيم، مطبعة فجالة، ١٩٣٤. (ترجمة أخرى قام بها إبراهيم بيضون، القاهرة، ١٩٨٠).
- فنسنك، مفتاح كنوز السنة، ترجمة محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، ١٩٩١.
- فوكو، ميشال، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٤.
- القاسمي، هاشم العلوي، مجتمع المغرب الأقصى حتى منتصف القرن ٤هـ/١٠م، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة، ١٩٩٥.
- القبلي، محمد، مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٨٧.
- قبيسي، حسن، رودنسون ونبي الإسلام، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١.
- لقبال، موسى، المغرب الإسلامي منذ بناء معسكر القرن حتى انتهاء ثورات الخوارج: سياسة ونظم، مطبعة البعث، قسنطينة، ١٩٦٩.
- لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، طبعة عيسى البابي الحلبي.
- لومبار، موريس، الإسلام في فجر عظمته، ترجمة حسن العودات، مراجعة علي الخش، نشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٩.
- مؤنس، حسين، تاريخ المغرب وحضارته، العصر الحديث للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٢.
- ميكيل، أندري، الإسلام وحضارته، ترجمة زينب عبد العزيز، المكتبة العصرية، بيروت.
- آرون، ريمون، المجتمع الصناعي، تعريب فكتور باسيل، سلسلة زدني علما، ع١٤٤، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٠.
- أمين، سمير، تعليق على نقد بوعلي ياسين لرؤيتي لتاريخ العرب الاجتماعي والاقتصادي، ضمن مجلة الوحدة، س٤، ع٤٢، مارس، ١٩٨٨.
- أكراز، عمر، المغرب بعد الاحتلال الروماني، ضمن مذكرات من التراث المغربي، ج١، ميلاد مركز حضاري، Nor Organization ، ١٩٨٤.
- أوعشي، مصطفى، أصل أهالي شمال أفريقيا، ضمن مذكرات من التراث المغربي، ج١.

- أوعشي، مصطفى، تجنيس روما للمدن المغربية، ضمن مذكرات من التراث المغربي، ج١.
- باسكون، بول، الأساطير والمعتقدات بالمغرب، مجلة بيت الحكمة، ع٣، س١، ١٩٨٦.
- بروديل، فرناند، البحر الأبيض المتوسط: الفضاء والتاريخ، الفصل٣: الفجر، ترجمة محمد بولعيش، مجلة بيت الحكمة، ع٥، س٢،١٩٨٧.
- بلانهول، كارل، الإسلام وسوسيولوجيا المجال، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، س٢، صيف خريف ١٩٨٨.
- بوجيبار، نعيمة الخطيب، الممالك البربرية، ضمن مذكرات من التراث المغربي، ج١.
- بوجيبار، نعيمة الخطيب، المغرب الأقصى وقرطاجة، ضمن مذكرات من التراث المغربي، ج١.
- بيغن، هوبرت، تنظيم المجال المغربي عبر التاريخ، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، س٢، صيف خريف ١٩٨٨.
- جيب، هاملتون، (وعادل العوا)، علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، سلسلة زدني علما، ع٢٣، دار عويدات، بيروت، ١٩٧٧.
- الدخيسي، إدريس، في فجر التاريخ، ضمن مذكرات من التراث المغربي، ج١.
- رايلي، كافين، الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات، ترجمة عبد الوهاب محمد المسيري وهدى عبد السميع حجازي، عالم المعرفة، ع٩٠، الكويت، ١٩٨٥.
- زرتمان، وليام، الحكم والدولة في الإسلام، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، س٢،ع٥، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٨٨.
- السبتي، عبد الأحد، علامات المدينة المغربية في الأدب الجغرافي الوسيط: في دلالات الخراب، ضمن: التاريخ واللسانيات، منشورات كلية الآداب، الرباط، ١٩٩٢.
- السعداني، عبد اللطيف، إدريس الإمام منشئ دولة وباعث دعوة، مجلة كلية الآداب جامعة محمد بن عبد الله، فاس، ع٤-٥، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٨٠-١٩٨١.

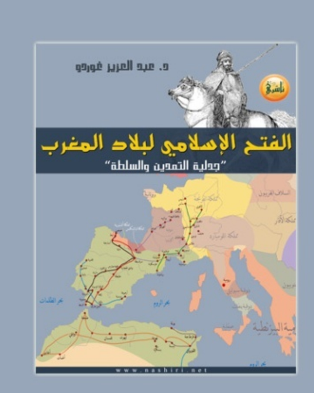
- سعود، محمد التازي، سكان أرض المغارب في عصور التاريخ القديم، مجلة كلية الآداب جامعة محمد بن عبد الله، فاس، ع٢-٣، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٧٩-١٩٨٠.
- شقير، محمد، تمثلات الحكم في الثقافة السياسية الرعوية، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، س٢،ع٥، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٨٨.
- صالح، هاشم، ملف عن فوكو، ضمن مجلة الكرمل، ع١٢، س١٩٨٤.
- الصفريوي، انتشار الإسلام، ضمن مذكرات من التراث المغربي، ج٢.
- ضريف، محمد، مساهمة في تحديد مفهوم المشروعية، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، س١،ع٤.
- ضريف، محمد، قراءة في معايير مشروعية الدولة في الإسلام التاريخي، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، س١،ع٤.
- غوردو، عبد العزيز، من التاريخ إلى هندسة التاريخ، ضمن مجلة أمل: التاريخ – الثقافة – المجتمع، عدد مزدوج: ١٩-٢٠، س.٧، ٢٠٠٠.
- غوردو، عبد العزيز، مبررات المدة الطويلة – من فوكو إلى بروديل، ضمن مجلة أمل: التاريخ – الثقافة – المجتمع، عدد مزدوج: ٢٢-٢٣، س.٨، ٢٠٠١.
- الفيزازي، عبد المالك، ميلاد مدينة فاس، ضمن مذكرات من التراث المغربي، ج٢.
- كلاوي، محمد، مفهوم الملك عند عرب ما قبل الإسلام، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، س١،ع٢، دار الخطابي للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ١٩٨٧.
- لابيار، جان وليام، السلطة السياسية، ترجمة إلياس حنا إلياس، سلسلة زدني علما، ع٨٢.
- ميادان، مادلين هورس، تارح قرطاج، ترجمة إبراهيم بالش، سلسلة زدني علما، ع٣٢.

ثانياً: باللغات الأجنبية

- Baily, Antoine (et autres), Les concepts de la géographie humaine, Masson, Paris, 1984.
- Beguin, Hubert, L'organisation de l'espace au Maroc, Académie royale des sciences d'outres mer, classe des sciences morales et politiques, N.S, XLIII, Bruxelles, 1974.
- Berque, Jaques, Contribution à l'étude des contrats nord-Africains, Alger, 1936.
- Brignon, Jean (et autres), Histoire du Maroc, Hatier, Paris, 1967.
- Chevalier, Dominique (et autres), L'espace social de la ville arabe, actes du colloque tenu le 24, 25 et 26 Nov. 1977 au C.N.R.S, édit. Maisonneuve et Larose, Paris, 1979.
- Eliade, Mircea, Nostalgie des origines, Gallimard, Idée N° 379.
- Eustache, Daniel, Corpus des dirhams Idrissides et contemporains, Rabat, 1970-1971.
- Foucault Michel, L'archéologie du savoir, Edit. Gallimard, 1969.
- Foucault Michel, Surveiller et punir, Edit. Gallimard, 1975.
- Foucault Michel, Histoire de la sexualité -I- : La volonté de savoir, Edit. Gallimard, 1976.
- Foucault Michel, Histoire de la sexualité -II- : L'usage des plaisirs, Edit. Gallimard, 1984.
- Godelier, Maurice, Horizon Trajets marxistes en anthropologie, Maspero, Paris, 1973.
- Godelier, Maurice, Sur le mode de production asiatique, édit. sociales, Paris, 1974.
- Goldziher, Egnasio, Le dogme de la loi de l'islam, trad. Febic Arim, Paris, 1920.
- Hérodote, Histoire, Texte et trad. Les belles lettres, Paris, 1948-1963.
- Heidegger, Martin, Etre et temps, trad. F. Vezin, 1986.
- Laroui, Abdallah, L'histoire du Maghreb – un essai de synthèse, F.M. Fondation, Paris, 1982.

- Leveque, Pierre, L'aventure Grecque, Armand colin, 1964.
- Ludret, Raymond, Sociologie urbaine, P.U.F, Paris, 1973.
- Noin, Daniel, La population rurale du Maroc, P.U.F, Paris, 1970.
- Nietzsche, F, La généalogie de la morale, trad. Henri Albert, Edit. Gallimard, 1964.
- Pline, Histoire naturelle, Texte et trad. Les belles lettres, Paris, 1950.
- Ptolémée, Traité de géographie, trad. L'Abbé Halma, Paris, 1928.
- Rodinson, Maxime, Mahomet, Seuil, Paris, 1974.
- Sartre, Jean Paul, L'être et le néant, édit. Gallimard, Paris, 1955.
- Strabon, Géographie, Trad. Hachette, Paris, 1909.
- ?, Périple d'Hannon – Suffète de Carthage, trad. Ph. Cazneuve, Tunis, 1889.
- Amirshahi, Ardavan, La développement de la ville de Qazvin jusqu'au milieu du VIII/XIV siècle, in : Revue des études islamiques, XLIX, Fasc.1, Mars, 1990.
- Berque, Jaques, Ville et université : aperçue sur l'histoire de l'école de Fès, in : Revue historique du droit français et étranger, 4ème série, T.XXVI, 1949.
- Cahen, Claude, Mouvement populaire et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen age, II, Arabica, T.VI, Fasc. janvier, 1959.
- Eustache, Daniel, Monnaies musulmanes, Hesperis, Vol. 43, 1956.
- Lessard, Jean-Michel, Sijilmassa : la ville et ses relations commerciales au XI siecle d'apres Elbakri, in : Hesperis-Tamuda, Vol. X, Fasc.1-2, éditions techniques nord-Africaines, 1969.
- Marcy, George, Le problème du droit coutumier berbère, in : La France méditerranéenne et africaine, 1939.
- Samsonowicz, Henryk, Les villes d'Europe centrale à la fin du moyen age, in : Annales- E.S.S, N°1, Jan-Fev. 1988.
- Von Sivers, P, Back to the nature : the agrarian foundations of society according to Ibn Khaldun, Arabica, T. XXVII, Fasc.1, Février 1980.

الكتاب



هذا كتاب - في التاريخ - نأمل ألا يكون كالأعمال الأخرى، في جنسه، رغم أنه متمم لها، على الأقل من الجانب المنهجي التنظيري الصرف. لقد أتعبتنا إشكاليته وأرهقنا منهجه لأننا أردنا له بعض التفرد في بابه، بعد أن حقق موضوعه تراكمًا كبيرًا على المستوى الكمي في الإيستوغرافيا التاريخية المعاصرة.

المؤلف



أ.د. عبد العزيز غوردو
أستاذ باحث بالمركز التربوي الجهوي
وجدة - المملكة المغربية

باحث وكاتب مغربي من مواليد بوجدة عام ١٩٦٤. دكتوراه في الآداب تخصص: تاريخ الإسلام والحضارة. عضو مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، عضو المكتب التنفيذي لمركز الأبحاث والدراسات في المجتمع المدني والمناهج التربوية، عضو الجمعية الدولية للمترجمين واللغويين العرب، ورئيس لجنة النشر بها، عضو الهيئة الاستشارية لدورية كان التاريخية. مهتم بالأنثروبولوجيا، والفكر، والدراسات القانونية والسياسية، والنص الإبداعي: (قصة، والرواية، والشعر). قدم العديد من أوراق العمل والأوراق العلمية في مجموعة من المؤتمرات والندوات الوطنية والدولية. صدر له عدة كتب، ونشر له عدد وافر من المقالات والبحوث في كثير من المواقع والصحف والمجلات المحكمة.



دار ناشري للنشر الإلكتروني
رقم التسجيل في المكتبة الوطنية الكويتية: 306/2008
أول دار نشر ومكتبة إلكترونية عربية مجانية للقارئ العربي
www.nashiri.net